Hannah Arendt

Nuevas sendas para la política

María Teresa Muñoz

Hannah Arendt

Nuevas sendas para la política

Filosófica

Con *Filosófica* abrimos un canal de difusión para las investigaciones que se elaboran al interior de universidades e instituciones de estudios superiores, partiendo de la convicción de que dicho quehacer intelectual está completo cuando sus resultados se comparten con la comunidad.

Esta colección ofrece al lector de habla hispana trabajos originales de investigadores y académicos contemporáneos y textos de autores clásicos, cuyas reflexiones buscan dilucidar temas en el ámbito del pensamiento filosófico.

María Teresa Muñoz

Hannah Arendt

Nuevas sendas para la política

BONILLA ARTIGAS EDITORES

Muñoz, María Teresa

Hannah Arendt : nuevas sendas para la política / María Teresa Muñoz. -- Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras ; Bonilla Artigas Editores, 2020

160 pp. ; 15 x 23 cm. – (Pública filosófica ; 18)
ISBN: 9786078781133 (Bonilla Artigas Editores)
ISBN: 9786073039710 (UNAM)

1. Arendt, Hannah, 1906-1975.
2. Filosofía . I. t.

LC: B71 M
DEWEY: 101 M

Primera edición, diciembre 2020

D.R. © 2020 María Teresa Muñoz

D.R. © 2020, Bonilla Distribución y Edición, S.A. de C.V.,
Hermenegildo Galeana # 111
Barrio del Niño Jesús, Tlalpan, 14080
Ciudad de México
editorial@bonillaartigaseditores.com.mx
www.bonillaartigaseditores.com

D.R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México
Av. Universidad 3000,
Col. Universidad Nacional Autónoma de México,
Coyoacán, 04510, Ciudad de México
Facultad de Filosofía y Letras
Circuito Interior. Ciudad Universitaria,
s/n., 04510. Ciudad de México

ISBN: 978-607-8781-13-3 (Bonilla Artigas Editores)
ISBN: 978-607-30-3971-0 (UNAM)

Cuidado de la edición: Bonilla Artigas Editores
Diseño editorial y de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina

Impreso y hecho en México

Contenido

Introducción 9

Hanna Arendt en los intersticios
de la filosofía y la política 29

El ciudadano y su condición pública 47
El paria consciente 48
El héroe 55
El espectador reflexivo 58
Un concepto de ciudadanía arendtiano 62

La metáfora del espacio público 67
Lo social 72
Espacio privado y espacio público 77

Juicio político y ciudadanía democrática 81
El juicio 82
La amistad cívica en un mundo común 93
Juicio político y ciudadanía democrática 98

El republicanismo arendtiano 105
La libertad política 108
El espacio público como comunidad política 131

Conclusión. La propuesta arendtiana:
nuevas sendas para la política 137

Bibliografía 149

Introducción

Lo que propongo [...] es una reconsideración
de la condición humana desde el ventajoso punto de vista
de nuestros más recientes temores y experiencias.
Esto, evidentemente, es materia del pensamiento,
y creo que la falta de pensamiento […]
es una de las características principales de nuestro tiempo.
Por eso lo que yo propongo es muy sencillo:
nada más que pensar en lo que hacemos.
Hannah Arendt

El comienzo del siglo XXI viene preñado de movimientos sociales, reivindicaciones por el reconocimiento y la ciudadanía participativa. Las manifestaciones contra el racismo en Estados Unidos, la llamada primavera árabe, el movimiento *Me Too*, las manifestaciones en defensa del medio ambiente en todo el mundo, el 15-M en España y también los movimientos en Chile en busca de un nuevo proceso constituyente han sido precedidos de fuertes sacudidas en las distintas redes sociales, políticas y económicas. Esta situación evidencia la crisis del pensamiento político, así como la desconfianza, la sospecha y el desengaño que ensombrece las distintas realidades de los espacios tradicionalmente destinados a la política. Por fortuna, el desencanto prevaleciente respecto de las instituciones y el liderazgo establecidos se traduce en un renovado interés de los ciudadanos por la vida pública. Más allá

de las consignas del pasado siglo, de acuerdo con las cuales era necesario restablecer en los ciudadanos la preocupación por la república, bien mediante la exhortación al deber cívico, por parte del comunitarismo,[1] bien por medio de la apelación al interés propio, por parte del liberalismo,[2] los nuevos movimientos sociales demandan nuevas formas de concebir lo político. Las críticas expresadas en estos movimientos demandan un análisis profundo de la "gramática de fondo"[3] del discurso político que nos permita desenmascarar la articulación política establecida en las sociedades contemporáneas.

En este siglo XXI, las sociedades democráticas enfrentan retos que se fueron gestando a lo largo de los siglos pasados. Las migraciones masivas, los miles de hombres y mujeres solicitando asilo, la diversidad cultural, racial, sexual y religiosa están generando desafíos políticos que no encuentran respuesta en los modelos políticos vigentes. Aunado a estos fenómenos internacionales, una terrible pandemia azota el Globo con consecuencias aún imprevistas para la economía, la política y las relaciones internacionales. Una de las principales razones que imposibilita encontrar respuesta a las demandas de las sociedades actuales reside, desde mi análisis, en el marco conceptual de la teoría política contemporánea. El modelo de la democracia liberal representativa tiene en su núcleo teórico una paradoja, a saber: mientras que la democracia como forma de gobierno implica ampliar los espacios de participación, la lógica del capital que viene supuesta en la visión del mercado neoliberal es excluyente.[4]

[1] M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[2] J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978; y *Political Liberalism,* Nueva York, Columbia University Press, 1993.

[3] Tomo prestada la expresión de Albrecht Wellmer. "Hannah Arendt y la revolución", en VVAA, *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.

[4] Son varios los autores y autoras que han puesto de manifiesto estas contradicciones, por ejemplo, Christian Laval y Pierre Dardot en su libro *La nueva razón del mundo*, Barcelona, Gedisa, 2014, ofrecen un lúcido análisis deconstructivo y crítico del neoliberalismo, donde muestran cómo la racionalidad neoliberal ha impuesto un imaginario que obstaculiza el ejercicio efectivo de la participación política. Tiempo antes, Chantal Mouffe había ofrecido una primera formulación

Si queremos estar en condiciones de consolidar y profundizar las instituciones democráticas, ya es tiempo de abandonar ese marco conceptual y comenzar a pensar la política de un modo diferente. Mi argumento más general en este ensayo será que Hannah Arendt puede ayudarnos a llevar adelante tal proyecto. Para defender esta afirmación no considero preciso hacer un recorrido exhaustivo por la obra de esta filósofa. Mi pretensión es más modesta: mediante diversas calas en sus obras, busco mostrar la vinculación que existe entre su concepción del espacio público, la idea de ciudadanía que está más o menos implícita en varias de sus obras y su recuperación de la capacidad de juicio. Desde este vínculo, defenderé la cercanía de pensamiento arendtiano con las ideas centrales del republicanismo cívico.[5] Desde mi lectura, esta vertiente del republicanismo nos permite repensar y consolidar la relación entre los ciudadanos y las instituciones. Tal consolidación es fundamental para reactivar la vida democrática.

Para Arendt, el ser humano es un ser político que desarrolla plenamente su identidad en el marco de su existencia en comunidad como una forma de vida más allá de aquella determinada por la naturaleza y la necesidad. De esta manera, la única condición en verdad humana es la puesta en práctica de la libertad política en el ejercicio de la acción. Para ella, en efecto, el ciudadano

---

de la paradoja de la democracia radical en *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, que desarrollaría en extenso en *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003.

[5] Vinculo esta noción de republicanismo cívico con el humanismo cívico desarrollado por Maquiavelo, entre otros, pensador político bien querido por Arendt. Se trata de "una concepción antropológica que define al hombre como un ser esencialmente político, cuya naturaleza sólo se realiza en el estatuto de ciudadano y en la participación activa en la vida pública en el seno de una república virtuosa. Por poner de relieve la capacidad del hombre de crear, por su propia energía, un orden político que sea el instrumento de su realización, esta concepción es un humanismo; por señalar que esta realización sólo es posible en el seno de una existencia colectiva, y por la creación de un espacio de libertad donde los hombres accedan al dominio de su destino y de sus pasiones, esta concepción es esencialmente cívica: el hombre sólo es lo que debe ser cuando es ciudadano de una república que lo libere de la tiranía de la fortuna y le permita disponer soberanamente de su existencia". J-F. Spitz, "Humanismo cívico, en P. Raynaud y S. R. (eds.), *Diccionario Akal de Filosofía política*, Madrid, Akal, 2001, p. 366; citado por S. Ortiz Leroux, *En defensa de la República,* México, Ed. Coyoacán, 2014, p. 35, n. 10.

debe estar dispuesto a contribuir activamente en la construcción de una esfera pública autorrealizadora, que tenga en cuenta la pluralidad y la responsabilidad por los otros. Lo público es el reino de la acción y el discurso, de la libertad y la igualdad frente al dominio de la necesidad y la desigualdad que caracterizan al mundo de lo privado.

En oposición a la propuesta liberal que recurre al individuo como fundamento del ordenamiento social y jurídico, la apuesta arendtiana parte de la condición humana anclada en su determinación política. Sin embargo, esto no le lleva a identificarse con los críticos comunitaristas del liberalismo, representados por autores como Sandel, Walzer, Taylor[6] o McIntyre.[7] Si bien comparte con ellos el criterio de que los individuos con sus derechos sólo pueden existir dentro de una concreta comunidad política o la idea de que la identidad del ser humano se construye en el seno de una comunidad de lenguajes, significados y sentidos, no trata, como veremos más adelante, de enfatizar la condición de ser social del hombre, sino su capacidad para la organización política.

Desde que en 1951 Hannah Arendt publicó *Los orígenes del totalitarismo,* ríos de tinta han corrido sobre su obra. Sus distintas publicaciones han sido objeto de controversias académicas,[8]

[6] Es importante notar que el apelativo "comunitarista" se aplica a un grupo muy heterogéneo de filósofos a los que une, además de una crítica contundente a los ideales del liberalismo, su defensa de la participación en la vida política. Para una crítica a la agrupación acrítica de estos pensadores bajo un solo rótulo, *vid*. Ch. Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, pp. 181 y ss.

[7] Nótese que A. MacIntyre escribe *Tras la virtud* (*vid. After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981) como un intento de refundar una moral de raíz aristotélica, basada en virtudes y no en principios universales. Arendt también se aleja de esta búsqueda de principios universales y se sirve de los juicios reflexionantes para ofrecer un nuevo modelo al pensamiento político. Sin embargo, no lo hace desde la recuperación de la *phronēsis* de Aristóteles sino desde la *Crítica del juicio* de Kant. No es este el lugar de defender esta lectura kantiana de Arendt, solo apelaré a sus últimos escritos sobre el juicio como un indicador que la justifica.

[8] *Los orígenes del totalitarismo*, fue una obra fuertemente discutida, un ejemplo claro es la reseña que Eric Voegelin hizo del texto y la posterior respuesta de Arendt, ambas en 1953: "Una réplica a Eric Voegelin", en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, J. Kohn (ed.), A. Serrano de Haro (trad), Madrid, Caparrós, 2005, pp. 483-491.

ideológicas e incluso, raciales.[9] Se han hecho de ella todo tipo de interpretaciones: para muchos, reivindica un retorno imposible al paradigma de la *polis* griega en cuanto modelo de espacio público; para otros, se trata de una revisión de la política desde una posición conservadora;[10] otros más, por el contrario, consideran que su pensamiento supone una apuesta por la democracia radical y una defensa de la participación directa.[11] No es mi interés entrar aquí en valoraciones; de su obra, me interesa lo que considero su principal aporte, a saber, su anhelo de comprensión de lo político desde un acercamiento a los conceptos que lo sostienen, pues desde mi perspectiva, este modelo de análisis conceptual es el que pone de manifiesto más claramente el carácter filosófico de la mirada arendtiana a los fenómenos políticos.

En palabras de su biógrafa más reconocida, Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt " denominaba su método filosófico 'análisis conceptual' y su tarea consistía en encontrar 'de dónde proceden los conceptos'. Sirviéndose en ocasiones de la filología o del análisis lingüístico, siguió la huella de los conceptos políticos, hasta las experiencias históricas concretas y generalmente políticas, que dieron vida a los mismos".[12] Aludiendo a un libro que nunca escribió, pero que proyectó con el título *Introducción a la política,* ella misma decía:

[9] Su artículo "Reflections on Little Rock", publicado en 1959, de carácter muy circunstancial, y en el que expresaba sus dudas acerca de una decisión del Tribunal Supremo de los Estados Unidos que obligaba a la integración de los niños negros en las escuelas públicas, despertó, sin duda, una amplia polémica. H. Arendt, (1959) "Reflections on Little Rock", *Dissent* 6/1, pp. 45-56. En español: H. Arendt, "Little Rock. Consideraciones heréticas sobre la cuestión de los negros y la 'equality'", en *Tiempos presentes,* Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 91-112.

[10] *Vid*. H. Pitkin, "Justice: on Relating Private and Public", *Political Theory*, vol. 9, 3, agosto, 1981. También, M. Canovan, "Hannah Arendt como pensadora conservadora", en F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.

[11] *Vid*. A. Duarte, "Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes", *EN-CLAVES del pensamiento*, vol. I, núm. 1, junio, 2007, pp. 143-154. Y J. Knauer, "Rethinking Arendt's *Vita Activa*: Toward a Theory of Democratic Praxis", *Praxis international*, vol. 5, 2, julio, 1985.

[12] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1982, p. 406.

> Trataré de averiguar de dónde procedían estos conceptos antes de convertirse en algo semejante a monedas gastadas por el uso y a generalizaciones abstractas. Por tanto, examinaré las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que dieron lugar a la aparición de los conceptos políticos. Pues las experiencias que hay detrás de los conceptos incluso más gastados, siguen siendo válidas y deben ser recapturadas y reactualizadas si queremos escapar de ciertas generalizaciones que han resultado ser perniciosas.[13]

Hannah Arendt va más allá: trata de calibrar hasta qué punto un concepto determinado se ha alejado de sus orígenes y traza además la imbricación de los conceptos durante el transcurso del tiempo, señalando puntos de confusión lingüística y conceptual.[14] Arendt nunca pretendió ser una pensadora sistemática, nunca pensó construir ningún sistema ni tan siquiera ser metódicamente sistemática; por el contrario, criticó esa tendencia en la filosofía. Buscó a lo largo de su vida desvelar las experiencias humanas que crean los conceptos políticos y recuperar su sentido originario; por ello, la narración de relatos, la reconstrucción de biografías y el recurso a la metáfora son instrumentos imprescindibles en su tarea como filósofa política y constituyen lo que ella misma denominó un modo de *pensar poético*.

La experiencia del totalitarismo fue la que llevó a Arendt a la necesidad de pensar más allá de las categorías de la filosofía política tradicional. Comprender lo acontecido sin apoyarse en las "barandillas" de la tradición; crear nuevas categorías y criterios de juicio; servirse de la literatura, la historia y la poesía para compren-

[13] Citado en *ibidem,* I, nota 2, p. 414.

[14] Esta forma de filosofar ha sido considerada una especie de fenomenología. Carmen Corral señala que "el propósito arendtiano no es [pues] investigar la naturaleza humana, sino las experiencias humanas, las actividades humanas desde la perspectiva de la experiencia. Hasta tal punto la remisión a la experiencia desempeña un papel primordial en la obra de Hannah Arendt que puede decirse que sus planteamientos dejan constancia de esa experiencia que permite 'un acceso directo al mundo': formamos parte del mundo". C. Corral, "La natalidad: la persistente derrota de la muerte", en M. Cruz y F. Birulés (dirs. y comps.), *op. cit.,* pp. 199-228.

der.[15] También por ello considera la metáfora, puente tendido entre lo espiritual y lo fenoménico, como el lenguaje más adecuado para expresar el pensamiento.

Para Arendt, el pensar no tiene que ver con la ciencia ni siquiera con la filosofía entendida al modo como lo hicieron Platón, Aristóteles y, a partir de ellos, toda la tradición del pensamiento filosófico de Occidente. Al referirse a la metafísica, Hannah habla de desmantelarla, no de destruirla, esto es, de dirigirse a las categorías heredadas no como si fueran testamentos, sino como fragmentos que deben ser repensados.[16] El lenguaje –y qué otra cosa si no es la filosofía– no puede ser pensado más que de manera fragmentaria. Esta idea es la que parece que la lleva a huir despavorida de las reflexiones sobre la esencia de lo político si bien yo me atrevería a decir sin empacho y siguiendo la interpretación de Antonio Campillo,[17] que en cierto sentido su reflexión –la de Arendt– es un intento de comprensión asistemática de la política desde una especie de ontología del espacio público. La suya es una reflexión que aparenta ser sobre los fenómenos y, sin embargo, nos coloca más allá: en la pregunta sobre la posibilidad de los fenómenos mismos.[18]

[15] Una muestra excelente del papel que la poesía, el arte y la literatura juegan en sus reflexiones sobre la crisis de la cultura puede encontrarse en la compilación de textos de Arendt realizada por F. Birulés y L. Fuster (comps.), *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura,* Madrid, Trotta, 2014. Sobre la relación de Arendt con la literatura contamos con la compilación elaborada por N. Sánchez, Madrid (ed.), *Hannah Arendt y la literatura*, Madrid, Ediciones Bellaterra, 2016. Esta compilación nos ofrece, a través de la lectura de intérpretes arendtianos españoles, un interesante acercamiento a los vínculos de Arendt con Lessing (Germán Garrido), con Kafka (Nuria Sánchez Madrid), con Broch (J. C. Barrasús), con Diesen (Eduardo Cañas) y con Homero (C. J. González Serrano).

[16] *Vid*. F. Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder Editorial, 2007, donde Birulés se propone rescatar la tensión entre el pensamiento y la acción política en el interior de los textos de Arendt. En especial, la introducción, donde se recupera esta idea de que los conceptos son una herencia para rescatar y no un testamento que acatar.

[17] *Vid*. A. Campillo, "Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 26, 2002, pp. 159-186. Esta misma idea es apuntada por M. Cruz, en "Introducción: Hannah Arendt, pensadora del siglo", en Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

[18] Esta pregunta por las condiciones de posibilidad del discurso y la acción es la que me permite reivindicar su mirada kantiana. Encuentro en su pensamiento un cierto aire de familia que comparte con Ludwig Wittgenstein; pero ése es tema de

En esta forma de filosofar, el rastreo conceptual sin pretensiones de sistematicidad, sino desde la conciencia del fragmento, la capacidad de pensar desde la fragilidad y la incertidumbre y, la posibilidad de juzgar y comunicarse a través del lenguaje haciendo de la política un ejercicio de persuasión y no de violencia son, junto con su anhelo de comprensión de lo político desde un acercamiento a los conceptos que lo sostienen, las aportaciones que me parecen más relevantes de su pensar.

***

Hannah Arendt ha cobrado relevancia en el ámbito de la filosofía política gracias a sus sugerentes reflexiones sobre el totalitarismo, la revolución, la naturaleza de la libertad, la condición humana, la violencia, entre otras. Se trata, sin duda, de una de las filósofas políticas más sugerentes del pasado siglo xx, cuya originalidad y capacidad de seducción intelectual son de sobra conocidas.

Un modo de filosofar que despertó el interés de los filósofos norteamericanos, alemanes, franceses e italianos desde los tempranos ochenta del pasado siglo. En el mundo anglosajón, podemos destacar los excelentes estudios de Margaret Canovan, autora de *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*,[19] Seyla Benhabib[20] y, sin duda, de Richard Bernstein ("Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice" en T. Ball),[21] el más conocido, *Hannah Arendt and the Jewish Question*;[22] también *Philosophical*

otro escrito. *Vid*. M.T. Muñoz, *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público. Un camino de la semántica a la política,* México, Instituto Internacional del Filosofía, 2009. Específicamente sobre el vínculo entre los planteamientos acerca de la validez ejemplar en Arendt y las comunidades de certeza en Wittgenstein y la *Crítica del Juicio* de Kant, puede consultarse mi artículo: "Validez ejemplar y comunidades de certezas. Arendt, Wittgenstein sobre el poder de juzgar críticamente". *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, núm. 57, jul.-dic., 2017.

[19] M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

[20] S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks, 1996.

[21] R. Bernstein, "Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice", en Terrence Ball (ed.), *Political Theory and Praxis: New Perspectives,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977.

[22] R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question,* Cambridge, MIT Press, 1996.

Profiles. Essays in a Pragmatic Mode.[23] Para este proyecto, resulta imprescindible mencionar a Ronald Beiner[24] y también las lecturas críticas de Bhikhu Parekh,[25] Hanna Pitkin[26] y de George Kateb.[27] Es inevitable referirse, además, a una temprana compilación hecha por Melvyn Hill[28] y la más recientemente de Danna Villa.[29] De Italia y Francia, y sólo por mencionar algún intérprete de cada país, escogeremos a Simona Forti,[30] Paolo Flores D'Arcais,[31] a Etienne Tassin[32] y a Miguel Abensour.[33] En fin, la lista es larga. Nos limitamos a citar algunos de los más referidos.

En nuestro idioma, a partir de los noventa del pasado siglo, han visto la luz varios trabajos que evidencian el interés suscitado por esta intelectual. Se trata no sólo de traducciones imprescindibles de la obra arendtiana[34] sino también de monografías y compilaciones pioneras tales como *Hannah Arendt. El orgullo de pensar,* coordinada por Fina Birulés,[35] *En torno a Hannah Arendt,* compilada también por Fina Birulés con Manuel Cruz.[36] Más recientemente, en 2016, Nuria Sánchez Madrid ha editado *Hannah Arendt y la literatura*,[37] una compilación que da cuenta de los vínculos

[23] R. Bernstein, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode,* Oxford, Polity Press, 1986. Traducción al español: R. Bernstein, *Perfiles Filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991.
[24] R. Beiner, *Political Judgment,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
[25] B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londres, Macmillan,1981.
[26] H. Pitkin, *The Attack of Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, Chicago University Press, 1998.
[27] G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil,* Oxford, Martin Robertson, 1984.
[28] M. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of Public World,* Nueva York, Saint Martin's Press, 1979.
[29] D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt,* Cambridge, UP, 2006.
[30] S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, trad. Irene Romera Pintor y M. A. Vega Cernuda, Madrid, Cátedra, 2001.
[31] P. Flores D'Arcais, *Hannah Arendt: esistenza e libertá, autenticitá e politica*, Roma, Fazi, 2006.
[32] E. Tassin, *Hannah Arendt l'humaine condition politique*, París, L´Harmattan, 2003.
[33] M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique*, París, Sens et Tonka, 2006.
[34] La labor de Fina Birulés, Carmen Corral, Lorena Fuster, Manuel Cruz y Agustín Serrano de Haro ha sido, a la fecha, encomiable.
[35] F. Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar,* Barcelona, Gedisa, 2000.
[36] M. Cruz y F. Birulés (comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Internacionales, 1994.
[37] N. Sánchez, (ed.), *Hannah Arendt y la literatura*, Madrid, Ediciones Bellaterra, 2016.

ineludibles entre literatura y filosofía en el pensamiento arendtiano. No puedo dejar de mencionar también los trabajos monográficos de: Fina Birulés, *Una herencia sin testamento*; de Neus Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*[38] y la monografía profusamente documentada, de Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*.[39] De Agustín Serrano de Haro debo reconocer su trabajo profuso de traducción, así como su libro de autoría, *Hannah Arendt*.[40]

En el contexto mexicano, no fue sino hasta finales de los noventa cuando esta filósofa comenzó a aparecer en nuestras publicaciones. Contamos con el libro pionero de Enrique Serrano, *Consenso y conflicto*,[41] dedicado a Arendt y Schmitt; más tarde, en el 2003, Marcos Estrada tradujo y publicó una compilación de textos titulada *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*,[42] fruto de su estancia en Alemania. A partir del año 2000, las publicaciones sobre la obra de Arendt o acerca de algún rubro específico de su pensamiento aumentan. Disponemos del análisis de Nora Rabotnikof quien, en su obra *En busca de un lugar común*,[43] recupera de manera extensa la postura arendtiana; de las reflexiones de María Pía Lara sobre el problema del mal, en *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*[44] y de Dora Elvira García cuyo libro, *Del poder político al amor al mundo*, tuve el gusto de presentar en el Instituto Tecnológico de Monterrey; un par de años más tarde, García compiló, *Hannah Arendt. El sentido de la política*.[45] Alejandro

[38] N. Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Universidad de Valencia, 2013.
[39] C. Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Internacionales, 2003.
[40] A. Serrano de Haro, *Hannah Arendt,* Barcelona, RBA, 2016.
[41] E. Serrano, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea, 1996.
[42] M. Estrada, *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Plaza y Valdés, 2003.
[43] N. Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2005.
[44] M. P. Lara, *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Barcelona, Gedisa, 2009.
[45] D. E. García, *Del poder político al amor al mundo*, México, Instituto Tecnológico de Monterrey, 2005.

Sahui publicó hace unos años, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, donde confronta la propuesta arendtiana con la habermasiana.[46] Y la revista *Devenires,* de la Universidad Michoacana, ha dedicado un número a filósofas contemporáneas en el cual destaca la figura de Arendt; también la Revista *Intersticios,* de la Universidad Intercontinental, le dedicó un número doble. En 2011, tuve el gusto de coordinar una compilación sobre el pensamiento arendtiano con el título, *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano* y más recientemente, a finales de 2015, en colaboración con Marco Estrada, *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*.[47] Podemos decir entonces que, en México, la figura de esta filósofa ha venido poco a poco ocupando un lugar importante. Esta monografía que ahora presento se cuenta, entonces, como un esfuerzo más en este camino hacia el pensar arendtiano.[48]

En este ensayo analizo la obra de Hannah Arendt en dos grandes aspectos: ciudadanía y espacio público con la mirada puesta en la teoría del juicio que puede extraerse de las últimas e inconclusas reflexiones arendtinas acerca de la capacidad de juzgar.

En un primer capítulo que sirve de apertura a mi análisis, enfatizo su condición de pensadora de frontera, es decir, su mirada a los fenómenos políticos desde el espacio gestado en los intersticios de la teoría política y la filosofía. De manera que profundizo en las ideas que expuse en un texto del año 2007, "Hannah Arendt,

[46] A. Sahui*, Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacan, 2002.

[47] M.T. Muñoz, *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano*, México, Universidad Intercontinental, 2011. Y M. Estrada y M.T. Muñoz, *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, México, Colegio de México, 2015.

[48] En años recientes he tenido la oportunidad de hacer contacto también con filósofos y filósofas argentinos, colombianos, brasileños y venezolanos. No puedo aquí mencionar a todos y todas. Una muestra de su trabajo aparece recogida en la bibliografía registrada al final de este libro. Mencionaré, por citar algunos, de Brasil a Yara Frateschi, André Duarte, Adriano Correia; de Argentina, Anabella Di Pego, Julia Smola, Claudia Bacci, Paula Hunziker y Claudia Hilb; de Colombia a Laura Quintana, Diego Paredes y Liliana Molina; y de Venezuela a Miguel Ángel Martínez y Carlos Kohn.

en los intersticios de la filosofía y la política"[49] y sostengo, en la misma línea de Margaret Canovan,[50] que no hay un *antes* y un *después* en el planteamiento de Arendt acerca de la relación entre filosofía y política. Así, me deslindo de aquellos que han pretendido ver momentos distintos en la evolución del pensamiento de la filósofa alemana: uno, el de la teórica política y otro, el de la filósofa. Por el contrario, considero, con Richard Bernstein,[51] que las implicaciones entre teoría y praxis son una cuestión presente en toda su obra y actúa como uno de los temas de referencia permanente de su análisis, por lo que no podemos establecer un corte entre una Arendt *más política* y una Arendt *más filosófica*. Pienso, y en esto coincido con Cristina Sánchez, que el eje de toda la obra de Arendt es "el interés por la construcción y preservación de un espacio público deliberativo y respetuoso con la pluralidad"[52] y al mismo tiempo, la defensa de una noción de acción que nos permita pensar lo político como espacio de construcción de lo humano. De esta manera, concibo la tarea de Arendt como un intento de comprensión de la política desde una especie de ontología del espacio público y la condición humana. En la misma línea interpretativa de Bernstein,[53] parto de la idea de que en su obra podemos encontrar toda una red de conceptos que conforman un sistema filosófico. Se trata –qué duda cabe– de un sistema atípico, pero que puede entenderse como una red que se teje constantemente a lo largo de su obra.

Para defender la continuidad –más aún, la complementariedad– de su condición de filósofa y teórica política es importante ahondar en la cuestión del método, esto es, la aparente asistematicidad de Arendt en su modo de plantear los problemas políticos. Como es sabido, Hannah Arendt rechazó de manera frontal las explicaciones causalistas que tergiversan y no entienden la

[49] J. Martínez Contreras y A. Ponce de León, *El saber filosófico*, México, Siglo XXI, vol. 1, 2007, pp. 13-16.
[50] M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought,* p. 109. Véase también, M. Canovan, "Socrates o Heidegger? Hannah Arendt´s Reflexions on Philosophy and Politics", *Social Research*, 57: 1, 1990 (spring), pp. 136-137.
[51] R. Bernstein, "Hannah Arendt: the ambiguities of theory and practice".
[52] C. Sánchez, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, pp. 6 y 7.
[53] R. Bernstein, *op. cit.*

naturaleza de la acción política. Por ello, su propuesta supone situarse contra aquellas concepciones defensoras de la idea de que las normas de comportamiento, las reglas de conducta y la acción pública son principios dados, a los que accedemos a través del conocimiento, del ejercicio de la razón especulativa, mismos que no podemos rechazar una vez conocidos, por presentarse a la razón como claros y distintos. Al tiempo, Arendt refuta que la legitimidad del poder de los gobernantes radica en la posesión de un cierto tipo de conocimiento, aquel que permite guiar las acciones con criterios de universalidad y necesidad. Por el contrario, muestra la importancia de la contingencia como factor de la vida humana. Y no sólo esto, asume y defiende que la contingencia no es un rasgo deficiente de la acción sino la forma de ser de la política. Por ello, su pensamiento nace de los acontecimientos, de la experiencia viva. En este sentido, Hannah habla de dirigirse a las categorías heredadas no como si fueran testamentos, sino fragmentos que deben ser repensados. El lenguaje con el que narramos lo acontecido no puede ser pensado más que de manera fragmentaria. Es esta idea la que –como antes dije– la lleva a huir de las reflexiones sobre la esencia de lo político y a rechazar su condición de filósofa. Arendt propone la interpretación del pasado desde la singularidad de la experiencia, asumiendo la contingencia. En la presentación de su obra *Entre el pasado y el futuro,* explica su posición del siguiente modo:

> existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político –como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria–, dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente.[54]

[54] H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política,* Barcelona, Península, 1996, p. 21.

En el capítulo segundo, titulado "El ciudadano y su condición pública",[55] revisaré la imagen de ciudadano que Arendt nos deja sugerida. Esto me permitirá recuperar varios prototipos de ciudadano, como el paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo. Para ello, recupero una de sus primeras obras, la biografía de Rahel Varnaghen, junto con *La condición humana* y su último trabajo, *La vida del espíritu;* así como un ensayo previo, *La crisis de la cultura: significado político y social*. Finalmente, para traer a la mesa de análisis, el concepto de espectador reflexivo será fundamental trabajar *Lectures on Kant's Political Philosophy*.

Las categorías de paria, héroe y espectador reflexivo, todas miradas diferentes y complementarias a la noción arendtiana de ciudadano, serán rescatadas como hilo conductor en la recuperación del concepto de espacio público en sus dos acepciones: espacio de aparición y mundo común –labor que llevaré a cabo en el siguiente capítulo. La pretensión de éste, entonces, es delinear los vínculos entre estos tres acercamientos a la noción arendtiana de ciudadano y espacio público.

No obstante que para Arendt no hay un modelo de hombre universal, no existe una esencia de la naturaleza humana, como bien advierte desde el inicio de *La condición humana*, sí es posible rastrear una imagen deseable de ciudadano. Ella postula en sus reflexiones tres determinaciones de nuestra condición humana, a saber: la vida, aspecto biológico de los seres humanos; la mundanidad, producto de la actividad humana; y la pluralidad, nuestra "irreductible singularidad de seres únicos".[56] Estas tres determinaciones corresponden a tres diferentes tipos de actividad: la labor, el trabajo y la acción. Arendt asigna un atributo a cada dimensión: la potencia, la violencia y el poder, respectivamente. Con el concepto de espacio público como trasfondo de

[55] Este capítulo incorpora secciones revisadas y actualizadas del artículo "Ciudadanía y espacio público. Una recuperación del republicanismo arendtiano", publicado en *Episteme, Revista del Instituto de Filosofía*, Universidad Central de Venezuela, vol. 27, núm. 2, jul.-dic., 2007, pp. 95-128.

[56] Es importante señalar que, aunque las alusiones a la pluralidad son constantes en su obra, en realidad, en contadas ocasiones nos ofrece definiciones de ella. *Vid*. R. Bernstein, "Provocation and appropriation: Hannah Arendt´s response to Martin Heidegger", *Constellations*, vol. 4, núm. 2, 1997.

nuestra investigación, aquí vamos a orientar las reflexiones a la acción. Como es sabido, para Arendt la acción y el discurso son las capacidades más propiamente humanas y las que permiten gestar y renovar constantemente el espacio público. Desde ellas, rastrearé los diferentes modelos de ciudadano que sugiere Arendt, con la finalidad de proponer a partir de ellos una concepción de ciudadanía que vinculo con la tradición republicana.

En el tercer capítulo, "La metáfora del espacio público",[57] revisaré los ejes estructurantes, los supuestos, que su noción de espacio público presenta. Veremos los rasgos característicos del concepto de espacio público mediante una confrontación con otro concepto fundamental en la obra arendtiana: lo social.

La noción de lo público es entendida en dos sentidos, a saber: "todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia –lo que ven y oyen otros al igual que nosotros– *constituye* la realidad".[58] Y "el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él".[59]

Me interesa destacar la primera de las acepciones –espacio de aparición–, en tanto que en el así entendido espacio público se constituye la realidad: la presencia de los otros es la que nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. Lo público como espacio de aparición se constituye en ese aparecer ante los demás. Si esta aparición es posible, ello se debe a las actividades de la acción y el discurso. Pero, siendo así, ¿cómo evitar que lo público sea mera apariencia efímera y futil? Arendt recurre a la idea de estar en medio del mundo en común, segunda de las acepciones mencionadas, que conecta y separa, proporciona el

[57] Este capítulo es una versión muy modificada y ampliada de "Repensando la metáfora del espacio público", compilado por D. E. García González, *Filosofía y crítica de la cultura, una reflexión desde la diversidad*, Universidad Autónoma del Estado de México, mayo, 2002. Y también de "Repensando la metáfora del espacio público desde la noción de ciudadano en Hannah Arendt", *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, año 3, núm. 6, jul. 2002, pp. 209-232.

[58] H. Arendt, *La condición humana*, Introd. Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1998.

[59] *Ibidem*, p. 61.

contexto físico, el marco de referencia común y la continuidad temporal del espacio de apariencias. En este espacio público entendido como espacio de apariencias y mundo común, el vínculo entre la acción y el discurso viene dado, en parte, por la capacidad de juicio político.

El cuarto capítulo, "Juicio político y ciudadanía democrática",[60] tiene como objetivo defender la inconclusa teoría del juicio arendtiana como un modelo político que nos permite sostener un compromiso con el diálogo, en ausencia de principios básicos comunes en las sociedades diversas, plurales, multiétnicas y multirraciales contemporáneas. En efecto, el desarrollo de una ciudadanía democrática, en el marco de sociedades que buscan la justicia, no será posible a menos que reconozcamos que no hay reglas universales *a priori*, ideas preconcebidas, para hacer juicios sobre cuestiones de interés común. En este sentido, la recuperación arendtiana del juicio reflexionante adquiere singular importancia. El juicio político entendido desde la perspectiva arendtiana, en tanto juicio *reflexionante* y no *determinante*, de ninguna manera es definitivo, sino que se integra en el entramado de la acción y el discurso para ir construyendo el espacio público. En el contexto del espacio público, el agente, en su condición de actor o de espectador, busca por medio del juicio el mejor significado para orientar u orientarse en la esfera pública y en el mundo común.

Arendt tenía pensado dedicar la tercera parte de su obra *The Life of the Mind* (1978) al juicio. Murió antes de comenzarla. No obstante, algunas tesis sobre el juicio pueden encontrarse en las *Lectures on Kant's Political Philosophy* dictadas en la New School for Social Research en 1970 y dispersas a lo largo de sus escritos. En su ensayo *The Crisis in Culture: its Social and its Political Significance* (1961) Hannah Arendt ya deja ver atisbos de su interpretación del pensamiento kantiano. Su interés es destacar que la riqueza del juicio radica en un acuerdo potencial con los demás. Junto con el "pensar ampliado" y la imaginación, recupera

[60] Este capítulo retoma y amplía el artículo "La capacidad de juicio para una ciudadanía democrática", *Logoi,* Revista de la Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela, núm. 22, jul.-dic., 2012.

las nociones de *sensus communis* y validez ejemplar para pensar el juicio estético kantiano como una modelo para el juicio político y para resolver la objetividad del juicio reflexivo en las cuestiones políticas.

Para Arendt, el juicio reflexivo es la forma de pensamiento político por excelencia. Se trata del tipo de pensamiento que implica adoptar el punto de vista de los demás y se caracteriza por su comunicabilidad y su intersubjetividad. Este tipo de juicio se sostiene en una actitud moral de respeto al otro y de reconocimiento mutuo.[61] Pero es importante enfatizar que no se trata aquí de un asunto de compasión ni de emoción. El juicio político es asunto de justicia.

Termino el recorrido con el capítulo titulado "El republicanismo arendtiano". Cuando Arendt se pregunta explícitamente por la "fuerza" que mantiene juntos a los ciudadanos en general, su respuesta consiste en otorgar al espacio público las dos presentaciones que señalamos antes: un espacio de aparición donde los sujetos tienen oportunidad de distinguirse, darse a conocer, crear su identidad y con ello ofrecer un remedio a la futilidad de la acción y del discurso, para aumentar la probabilidad de permanencia al ser recordados. Y, por otro lado, el mundo común compartido nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. De ahí la insistencia arendtiana en distinguir espacio privado y espacio público. El mundo común nos permite compartir un espacio en el que obtenemos identidad y existimos mediante el reconocimiento. De esta manera, cada uno ve su propia ventaja en estar unido a los demás y, por consiguiente, él mismo se vincula a ellos por medio de "la fuerza del contrato o de la mutua promesa".[62]

Desde la mirada de la Arendt republicana, la retirada hacia lo privado es una renuncia a la identidad. En su trabajo sobre Lessing[63] critica esta búsqueda de intimidad, porque significa

[61] *Cfr*. A. Ferrara, *La fuerza del ejemplo: exploraciones sobre el paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008; especialmente, cap. 1.
[62] H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 174.
[63] "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", en H. Arendt, *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt Brace Javanovich, pp. 3-31. Hay traducción: *Hombres en tiempos de oscuridad,* Barcelona, Gedisa, 1968.

evitar la disputa, tratar sólo con personas con las que no se entra en conflicto. La excesiva cercanía, según Arendt, suprime las distinciones, elimina el mundo compartido, el espacio público que es por definición un espacio de pluralidad.

La reconstrucción de los conceptos de ciudadanía, espacio público y juicio que brindo en los primeros cuatro capítulos del libro permiten ubicar la concepción arendtiana en el marco de la tradición republicana. Por supuesto, esta ubicación es arriesgada, no sólo porque Arendt se resistió a cualquier ubicación política, sino también por lo complejo y variado de la tradición republicana. En esta corriente, podemos situar a pensadores tan disímiles como Aristóteles, Cicerón, Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau, por mencionar sólo algunos de los más representativos de entre los clásicos. En nuestros días, podemos citar a Quentin Skinner,[64] Philip Pettit[65] y Mauricio Viroli.[66] Esta diversidad me obliga a matizar la ubicación de Arendt en esta tradición del pensamiento político. Lo que me interesa son los ejes que articulan la tradición republicana. Esta concepción de la política fue unificándose con el transcurso del tiempo, en parte por un entusiasmo compartido por los ideales y las lecciones de la República romana, en parte por el énfasis puesto en la importancia de disponer de ciertas instituciones: por ejemplo, un imperio de la ley, en vez de uno de los hombres; una constitución mixta, en la que diferentes poderes se frenan y contrapesan mutuamente, y de manera relevante, un régimen de virtud cívica, bajo el cual las personas se muestran dispuestas a servir honradamente en los cargos públicos y a participar en la vida pública. En esta tradición ubico a Arendt. Al mismo tiempo, considero importante reanudar los lazos con la tradición del republicanismo cívico, y es esencial que sea desde la senda abierta por la mirada arendtiana a lo político.

***

[64] Q. Skinner, *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004; y *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE, 1985.
[65] P. Pettit, *Republicanismo, Una teoría sobre la libertad y el gobierno,* Barcelona, Paidós, 1999.
[66] M. Viroli, *Republicanism*, Nueva York, Hill and Wang, 2002.

En los últimos años, he participado en diferentes congresos y seminarios y he publicado varios artículos dedicados al pensamiento de Hannah Arendt. En todos estos contextos académicos y también de divulgación, he encontrado colegas atentos e interesados en la figura de Arendt, quienes con sus comentarios, críticas y dictámenes han contribuido indudablemente a mi crecimiento académico y profesional. A todos ellos –imposible nombrarlos sin caer en falta–, mi agradecimiento. Merecen especial mención por su amistad generosa Dora Elvira García y, por ser ejemplo para mí, Nora Rabotnikof.

Un espacio fructífero se gestó en el Seminario dedicado a Hannah Arendt que impartí en el posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el semestre de enero a mayo del 2012. El entusiasmo de mis alumnos y alumnas y su comprometida participación en las "Primeras jornadas arendtianas" fueron el origen de una serie de cursos y seminarios sobre temas vinculados al pensamiento arendtiano que he venido impartiendo desde entonces y que constituyen un estímulo invaluable para mí y por el que me siento genuinamente agradecida.

Gracias también a la Universidad Intercontinental, por haber apoyado los distintos proyectos de investigación que hoy culminan con este ensayo. En especial, agradezco el año sabático concedido, el cual me permitió dar forma y unidad a las investigaciones y publicaciones hechas previamente. Durante dicho año sabático, disfruté de una estancia de investigación en la New School for Social Research. Agradezco a Richard Bernstein su siempre gentil generosidad y el tiempo dedicado a comentar y discutir mis textos. El contacto con él, así como con los colegas de Departamento de Filosofía, fue altamente provechoso en el aspecto académico y muy gratificante en cuanto a la relación personal.

A Fina Birulés y su grupo de alumnos y alumnas arendtianos, les agradezco sus atenciones durante mi estancia en Barcelona para impartir una conferencia en el ciclo que mantienen ya por varios años: Las primaveras arendtianas. De igual manera agradezco a Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo haberme dado un espacio para compartir mi trabajo con los investigadores e investigadoras del Instituto de Filosofía del CSIC; y a la Facultad

de Filosofía y Letras de la UNAM, mi institución de adscripción, la oportunidad de publicar este esfuerzo de pensar, y de compartirlo en las aulas.

A Efraín y Lucas, gracias por acompañarme siempre.

Hannah Arendt en los intersticios de la filosofía y la política

Tal vez fue el deshonroso papel que los filósofos desempeñaron durante los años del III Reich lo que condujo a Hannah Arendt a negar durante mucho tiempo su condición de filósofa y la llevó a la necesidad de pensar más allá de las categorías de la filosofía política tradicional. Sin embargo, esto supone, a mi entender, no una huida, sino un rechazo que podríamos denominar metafilosófico: su labor de renovación conceptual y metodológica de la filosofía a partir de una revisión de sus supuestos más enraizados constituye, sin duda, una propuesta filosófica de profundo calado y esto, no sólo en sus últimas obras sino a lo largo de todos sus escritos. Esa es la razón por la cual me distancio de quienes ven en la evolución del pensamiento de la filósofa alemana dos momentos: el de la teórica política y el de la filósofa.[67] Me parece, por el contrario, que, en toda la obra arendtiana, las implicaciones entre teoría y praxis son un asunto siempre presente y que se erige como un gran tema de referencia permanente de su análisis, razón por la cual no podemos establecer un corte para referirnos a una Arendt *más política* y otra *más filosófica*.[68]

Si bien es cierto que en las décadas de los años treinta y los cuarenta, Arendt toma distancia de la filosofía, su trabajo de con-

[67] *Cfr.* H. Jonas, "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt", en F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 23-40.

[68] S. Benhabib, en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, *op. cit.*, ha enfatizado también la importancia filosófica de la propuesta arendtiana.

frontación crítica con la tradición filosófica[69] llevado a cabo en los cincuenta y su posterior recuperación de la *Crítica del juicio* kantiana en los últimos años de su vida nos muestran un engarce ineludible entre la deconstrucción crítica de la tradición filosófica y una reconsideración e incluso una renovación de la filosofía desde la actividad de juzgar.[70] Por ello, enfatizaré a continuación su condición de pensadora de frontera, esto es: su mirada a los fenómenos políticos desde el espacio gestado –por ella– en los intersticios de la teoría política y la filosofía. En efecto, los acontecimientos históricos que le tocó vivir fueron un detonante inicial de su alejamiento de la filosofía y, en un primer momento, le llevaron a involucrarse incluso en actividades políticas,[71] sin embargo, su distanciamiento de la filosofía obedece fundamentalmente a que ésta se caracteriza de manera constitutiva por un rechazo de la política. Nótese que, de acuerdo con su percepción, el rasgo esencial de la política es la contingencia, frente a ésta, la filosofía busca absolutos. Por ello, como bien señala, "[h]ay una suerte de hostilidad a toda la política en la mayoría de los filósofos, con muy pocas excepciones. Kant es una excepción. Esta hostilidad es de extraordinaria importancia en todo este problema, pues no se trata de una cuestión personal. Está en la esencia misma de la cosa".[72] Es esta hostilidad la que impulsó a Arendt hacia un modo de pensar distinto y hacia una profunda puesta en crisis de los modelos heredados de la tradición de la filosofía. Desde sus primeras obras, especialmente en *La condición humana* y también *Los orígenes del totalitarismo*, se dio a la tarea de cuestionar conceptos, supuestos y principios filosóficos y metodológicos, y es precisamente desde este rechazo crítico que le fue posible apuntar hacia una transformación radical del sentido mismo de lo que sea la filosofía. En efecto, como ella misma señala:

[69] *Vid*. J. Taminiaux, *The Thracian Maid and The Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, trad. Michel Gendre, Estate University of New York Press, 1997, pp. 122-123. En este trabajo, Taminiaux muestra con claridad la crítica hecha por Arendt a la filosofía.

[70] *Vid*. A. Di Pego, *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*, Buenos Aires, Biblos, 2016.

[71] *Vid*. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 162 y ss.

[72] H. Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, *op. cit.*, p. 18.

> Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo. Desde la perspectiva histórica, lo que en realidad se ha derrumbado es la trinidad romana, que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es una realidad y que, como tal, ya no forma parte de la "historia de las ideas", sino de nuestra historia política, de la historia del mundo.[73]

Arendt sacó conclusiones, como veremos a lo largo de este ensayo. No se trata de postulados teóricos definitivos sino de una apuesta metodológica consistente en un rastreo conceptual desde el cual, y sin pretensiones de sistematicidad, sí constituyó toda una red de conceptos nuevos que suponen nuevas sendas para pensar lo político. Así, por ejemplo, la conceptualización del espacio público con espacio de aparición[74] que lleva a cabo en *La condición humana* permite comprender los planteamientos ofrecidos posteriormente en *La vida del espíritu*. De manera que no es posible sostener una brecha entre sus primeras obras, más políticas y las últimas, más filosóficas.

Es en su última obra donde nos ofrece un puente tendido entre la acción y el pensamiento. Se trata de la capacidad de juicio. Pienso al igual que Neus Campillo que: "la capacidad de pensar como *una forma de movernos libremente en el mundo*, es decir, como una forma de acción capaz de configurar un espacio de espectadores, es el núcleo de las complejas relaciones entre filosofía y política para Arendt".[75] Bien es cierto que Arendt no pudo concluir la tercera parte de *La vida del espíritu* dedicada a esta capacidad, sin

[73] H. Arendt, *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 231.
[74] Nos ocuparemos de esta caracterización en el capítulo III.
[75] N. Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, *op. cit.*, p. 18.

embargo, sí podemos atisbar algunos de sus rasgos pertinentes para el asunto que ahora nos ocupa. Por ejemplo, en el apartado 11, *Pensamiento y acción: el espectador*, nos dice:

> La retirada [de la participación en los asuntos del mundo] que se impone para juzgar es, por supuesto, muy distinta de la del filósofo. El juicio no abandona el mundo de las apariencias, sino que se retira de toda participación activa en él hacia una posición privilegiada para contemplar el conjunto […] El veredicto del espectador, aunque imparcial y libre de los intereses de la ganancia y la reputación, depende de las opiniones de los demás.[76]

Es ahí, en la capacidad de juicio que ejerce el espectador reflexivo donde se encuentra la bisagra que permite articular acción y pensamiento. De manera que Arendt partió de una crítica demoledora a la tradición filosófica en busca de una transformación radical de la filosofía misma. En el intersticio entre filosofía y política, la capacidad de juicio del espectador reflexivo viene a ser esa bisagra que permite la articulación. De este modo, la supuesta ruptura u oposición entre la filósofa y la política queda superada.

Aunque, como veremos, Arendt no pudo elaborar su teoría del juicio, es posible establecer una línea de continuidad entre su ontología política, recogida fundamentalmente en *La condición humana*, y su teoría no escrita del juicio político.[77] Este hilo conductor pone de manifiesto su propia apuesta, su condición de pensadora en el intersticio de la filosofía y la política.

Por otro lado, antes de ocuparme de esta bisagra que constituye la capacidad de juicio, es interesante notar cómo el peculiar estilo de filosofar, de historiar, de narrar historias, de reportar juicios de Hannah Arendt pone sobre la mesa de debate la cuestión del método. Su "metodología", si es que podemos hablar en estos

[76] H. Arendt, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 116.

[77] En su espléndido libro sobre esta relación entre filosofía y política en la obra de Arendt, Anabella Di Pego sostiene con acierto que "la problemática fundamental que recorre sus escritos […] es el desmantelamiento (*dismantling*) de la oposición tradicional entre la vida del filósofo y la vida política". A. Di Pego, *op. cit.*, p. 22. Di Pego desarrolla en profundidad los conceptos de comprensión, narración y juicio para dar cuenta de dicho desmantelamiento.

términos, es un asunto esencial si deseamos defender la continuidad –incluso la complementariedad– de su condición de filósofa y teórica política. En la réplica a la reseña que Eric Voegelín hizo de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt admite la peculiaridad de su método. Y ahí mismo señala que su "litigio fundamental con el estado presente de las ciencias históricas y políticas reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones".[78] Esta incapacidad impide que se hagan cargo de los hechos, de los acontecimientos. Centrados en las "afinidades e influencias intelectuales", los historiadores buscan establecer causas y consecuencias que expliquen el totalitarismo, un acontecimiento que no admite explicación sino que requiere comprensión. Arendt buscó, en este ensayo, determinar "los elementos que a la larga cristalizan en el totalitarismo".[79] Se abstuvo de esas generalizaciones que eran propias de la historiografía de la época, así como de la teoría política de raigambre conductista y de la filosofía política clásica; y creó una nueva forma de acercarse a los fenómenos políticos. A lo largo de toda su obra enfatizó la necesidad de evitar la reducción de los asuntos humanos a simples objetos de la ciencia, sea esta la historiografía, la sociología o la teoría política. Desde mi lectura, una de sus principales aportaciones es la voluntad de obtener una comprensión integral de la política desde un enfoque novedoso para fenómenos y conceptos políticos. Para alcanzar esta comprensión llevó a cabo un inmenso trabajo de deconstrucción de la filosofía política, evidenciando que su mayor fracaso consiste en imponer a la política los criterios de la filosofía. En esta labor de desmantelamiento, la propia filosofía es revisada desde sus supuestos estructurantes: el anhelo de absolutos, el alejamiento del mundo fenoménico, la pretensión de universalidad, en resumen, la exhaltación de la *vita contemplativa* por encima de la *vita activa*.[80] Por ello, no son aceptables aquellas lecturas según la cuales, Arendt estaría pretendiendo una rehabilitación de la filosofía antigua para pensar el mundo contemporáneo.

[78] H. Arendt, "Una réplica a Erick Voegelin", en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, *op. cit.*, p. 488.
[79] *Idem*.
[80] *Vid*. H. Arendt, *La condición humana*, especialmente cap. 1.

Menos aún, aquellas lecturas que tachan su posición de neoaristotelismo.[81]

Su apuesta se caracteriza por una interesante relación entre teoría y praxis: no se trata de que la teoría nos ofrezca una guía de acción que determine y permita medir o evaluar los resultados de la acción; sino, por el contrario, de entender que la *praxis* no es *poiesis,* no es producción, y menos, *techné*. En este punto, coincido con Richard Bernstein[82] en cuanto a que las implicaciones entre la teoría y la praxis están presentes a lo largo de toda la obra arendtiana y son, efectivamente, uno de los temas recurrentes de referencia en su análisis. Desde otras latitudes, Simona Forti también señala esta imbricación. Forti es mucho más precisa: vincula esta relación entre teoría y praxis con su preocupación por el totalitarismo. Así señala que

> el objetivo que da unidad a gran parte de la obra arendtiana es el de responder radicalmente a interrogantes como los siguientes: ¿qué tipo relación entre teoría y praxis penetra en las dinámicas totalitarias? ¿Qué persistencias de la tradición filosófico-política terminan por encontrar una paradójica inclusión en el universo totalitario?[83]

En efecto, entender la teoría como un conjunto de guías para determinar la acción, y entender la praxis como la actuación guiada por la racionalidad instrumental conduce al modelo conceptual que cristalizó en el totalitarismo. Precisamente es este modelo de pensamiento el que se propuso desenmascarar.

Dos obras de Arendt, *The Origins of Totalitarianism* y *Eichmann in Jerusalem: A Report on Banality of Evil*, son un ejemplo de que su interés va más allá de la reconstrucción de categorías del

[81] *Cfr*. J. Habermas, "El concepto de poder en Hannah Arendt", en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 205-222. También acusa a Arendt de aristotelismo Bhikhu Parekh, en su libro *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londres, MacMillan, 1981. Esta acusación tiene muchos matices, algunos de ellos serán apuntados en el último capítulo.
[82] R. J. Bernstein, "Hannah Arendt: the ambiguities of theory and practice", *op. cit*.
[83] S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, F. Birulés (prol.), I. Romera y M. A. Vega (trads.), Madrid, Cátedra, 2001 [1996], p. 112.

pensamiento. Por el contrario, son un empeño en comprender, un afán por vérselas con el fenómeno sin mayor instrumental que el relato y la memoria. De hecho, la novedad de los sistemas políticos totalitarios –siguiendo la propuesta de Arendt en su obra *Los orígenes del totalitarismo*– es que no pueden ser clasificados de acuerdo con las categorías establecidas: gobierno legal o ilegal, poder legítimo o arbitrario. Así, Arendt nos dice:

> La ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la Tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual. Aplica directamente la ley a la Humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres. Se espera que la ley de la naturaleza o la ley de la Historia, si son adecuadamente ejecutadas, produzcan a la Humanidad como su producto final.[84]

En este sentido, Hannah habla de dirigirse a las categorías heredadas no como si fueran testamentos, sino como fragmentos que deben ser repensados. El lenguaje con el que narramos lo acontecido no puede ser pensado más que de manera fragmentaria. Arendt propone una interpretación del pasado asumiendo la singularidad de la experiencia y su contingencia.[85] Desde mi punto de vista, esta idea la lleva a alejarse de las reflexiones sobre la esencia de lo político y, también, a rechazar su condición de filósofa. Su trabajo ofrece una nueva perspectiva para entender la imprevisibilidad de la acción y la contingencia de la historia. Con acierto, Torregrosa señala que lo que busca es pensar la política desde la política misma. Por ello, "Arendt estima necesario pensarla completamente de nuevo, desconfiando de las construcciones conceptuales de las filosofías y las filosofías políticas acumuladas con el tiempo; esto es, yendo 'a las cosas mismas' como ordena la buena fenomenología". [86]

[84] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 685.
[85] *Vid*. H. Arendt, "Prefacio. La brecha entre pasado y futuro", *Entre pasado y futuro*.
[86] *Vid*. J. Torregrosa Lara, "La deconstrucción del concepto de filosofía política en el pensamiento de Hannah Arendt", *Isegoría*, núm. 40, 2009, p. 139.

Como señalé en la introducción a este ensayo, Hannah Arendt nunca se propuso ser una pensadora sistemática; sus textos, su manera de interpretar los conceptos y de afrontar los fenómenos muestran la importancia de la contingencia como factor de la vida humana. Y no sólo eso: asume y defiende que la contingencia no es un rasgo deficiente de la acción, sino la forma de ser de la política. Con cada acción, surge un nuevo comienzo en el mundo, un curso de la existencia que se escapa a la predicción y las explicaciones causales. Lejos de ser una deficiencia en la acción humana, la contingencia y la imprevisibilidad son la forma de ser de la política. Por ello, el pensamiento debería emerger de los acontecimientos, de la experiencia viva.

Ya antes señalamos que, para nuestra filósofa, el acto de pensar no tiene que ver con la ciencia ni tampoco con la filosofía tal como se ha entendido tradicionalmente; más bien, se vincula con la poesía y con las preguntas sin respuesta que van más allá de lo empírico y lo fenoménico. Considera la metáfora como la forma del lenguaje más adecuado para expresar el pensamiento, pues vincula lo espiritual y lo fenoménico.[87] Pensemos de nuevo en sus reflexiones sobre el totalitarismo, sobre la revolución, sobre la banalidad del mal, sobre la violencia.

En su colección de ensayos, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política,* se ocupa precisamente de esto: de hacer ejercicios de reflexión. En ellos, no está pretendiendo acceder a una supuesta esencia última de los conceptos, sino tratando de sacar a la luz los contextos concretos en los cuales tal término se gestó, las relaciones con otros, su lugar en el mundo; es decir, el sentido con que se produjo en el espacio público. Parafraseándola, podríamos decir que su obra consiste más bien en "ejercicios de pensamiento" que no aspiran a alcanzar una certeza inductiva o deductiva, sino que se plantean como tentativas exploratorias del pensamiento, las cuales se internan en las categorías y en los pensadores tradicionales de la teoría política,

[87] Del papel de la metáfora en el pensar, Arendt se ocupa en *La vida del espíritu*, I. El pensar, segundo capítulo, "Las actividades mentales en un mundo de fenómenos", apartados 12 y 13: "Lenguaje y metáfora" y "La metáfora y lo inefable".

desde una mirada novedosa. Son ejercicios de pensamiento opuestos a la metodología característica de la ciencia política positivista.[88] Contra este tipo de concepción positivista de la teoría política, y compartiendo el interés de diversos pensadores de su época por elaborar una propuesta capaz de responder a los tiempos que les había tocado vivir –caracterizados por el totalitarismo–, Arendt defenderá la recuperación del concepto "experiencia". Desde su planteamiento, el término refiere a la interdependencia entre el sujeto y el mundo. Por medio de la experiencia, el agente y el mundo objetivo pueden unirse.[89] Lo que acaece al sujeto en estricta soledad no se considera una experiencia, porque no implica contacto con el mundo. El pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva, únicos indicadores que permiten orientación. A partir de esto, intenta develar los orígenes de aquellas experiencias y fenómenos que constituyen la vida política, esto es, la vida activa. Su propósito era, pues –y en esto residirá su propia metodología–, poner al descubierto las experiencias humanas que crean los conceptos políticos y recuperar su sentido originario; las experiencias humanas constituyen la materia de la política, y el pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva. A dicha experiencia debe seguir unido el pensar.

Arendt encuentra la manifestación más clara de estas experiencias en la narración de relatos, entendidos como el medio para representar y comprender experiencias que crean tanto los conceptos políticos como los acontecimientos históricos.[90] Tales relatos,

[88] *Cfr*. C. Sánchez, *op. cit*., pp. 11-12.

[89] "Arendt es el primer gran pensador político en el mundo anglosajón en aplicar el método fenomenológico a la comprensión de la política". B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*; *vid.* también, pp. 68 y *ss*. (La traducción es mía).

[90] Arendt se ocupa del valor de la narración como recurso metodológico en dos relatos, recogidos en la compilación *Hombres en tiempos de oscuridad*: el dedicado a la escritora danesa Isak Dinesen y el que escribió con ocasión de haber recibido el Premio Lessing, titulado "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing". Además, este valor aparece implícitamente asumido en su obra *Los orígenes del totalitarismo* y en las biografías de Rahel Varnhagel, Rosa Luxemburgo y Walter Benjamin. De la relación entre narrar, pensar y actuar, se ocupa tanto en *La vida del espíritu,* donde aborda de forma explícita el tema de la metáfora*,* como en *La condición humana*.

que dan cuenta de la fragmentación de la realidad, antes que de la totalidad, se enfocan en los incidentes históricos, las anécdotas, las biografías y las obras literarias; es decir, en aquellas situaciones y gestos singulares que interrumpen el movimiento de la vida cotidiana. Así, a lo largo de su vida, Arendt escribió varias breves biografías y relatos trágicos. En su obra *Hombres en tiempos de oscuridad*,[91] se incluyen relatos breves de la vida de Lessing, Rosa Luxemburgo, Angelo Giuseppe Roncali, Karl Jaspers, Isak Dinesen, Hermann Broch, Walter Benjamin, Bertold Brecht, Waldemar Gurian y Randall Jarrell. Arendt se sirve de estos relatos breves para mostrarnos la importancia de hacer aparecer ante los otros las identidades singulares, diversas y plurales. En su presentación al conjunto de breves biografías, señala que

> aun en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y ésta puede provenir no tanto de las teorías y conceptos como de la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas bajo circunstancia y sobre la época que les tocó vivir en la tierra.[92]

La narración de esas biografías, a veces titubeantes en la búsqueda de su identidad como la de Rahel Varnhagen,[93] a veces trágicas como las de Rosa Luxemburgo o Walter Benjamin, y la rememoración de ellas nos permite, efectivamente, alcanzar una comprensión más vívida del pasado. Sin embargo, no es ésta la única función que cumplen las biografías y los relatos trágicos; además, nos abren a la pluralidad, a la diferencia. Arendt enfatizó el valor de la biografía como metodología de interés para la teoría política, en particular,

[91] H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad,* Barcelona, Gedisa, 1990.
[92] *Ibidem,* p. 11.
[93] Arendt escribió este libro en Berlín entre 1929 y 1933 y lo terminó en el exilio en París en 1938, pero no fue publicado sino hasta 1958, en Londres (East and West Library), con el subtítulo *La vida de una judía* (*Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*). En Estados Unidos, no aparecería sino hasta 1974, con una significativa modificación en el título: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich Books. La versión que sirvió para la traducción española que se usará en esta investigación es Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Madrid, Lumen, 2000.

y las ciencias sociales, en general. De acuerdo con nuestra filósofa, la narración de esos relatos de vida, que recrean perspectivas plurales y el punto de vista de los demás, nos permite dar cuenta fielmente de la irreductible pluralidad de los seres humanos.[94] Así, en el uso que hace de la biografía, encontramos una propuesta metodológica novedosa. Recordemos que hasta finales de los sesenta, en las ciencias sociales –en particular, en la ciencia política– imperaba la metodología positivista. Desde una perspectiva arendtiana, ésta supondría un intento de reducir la pluralidad humana a leyes causales.

> Las narraciones biográficas, por el contrario, respetan las experiencias de las otras personas, ya que cada historia es singular y única, y nos revela esa pluralidad que es la condición específica para la existencia de toda vida política. Esa pluralidad significa no sólo que los asuntos humanos están en un continuo flujo debido a la incesante irrupción de nuevos sujetos y nuevas iniciativas, esto es, a la continua revelación de nuevas biografías, sino que esa pluralidad también se manifiesta en lo que Arendt denomina *la trama de las relaciones humanas e historias interpretadas*.[95]

Esta "posición metodológica" nos muestra la apuesta teórico-filosófica arendtiana que encontramos en una de sus obras más conocidas, *La condición humana*. Desde la perspectiva de Arendt, las capacidades más propiamente humanas son la acción y la palabra; y ellas permiten no sólo gestar y renovar el espacio público, sino también volverlo luminoso. Así, en el acto de contar la propia historia, el sujeto descubre, muestra e ilumina su identidad propia. La identidad del sujeto se revela no sólo en sus acciones, sino también en la narración de su propia historia. Desde mi punto de vista, Arendt se muestra coherente en su ejercicio del pensar con su propuesta acerca de cómo entender la gestación de la identidad de uno mismo y cómo ésta se da en el espacio

[94] C. Sánchez, *op. cit.*, p. 73.
[95] *Ibidem,* p. 76.

público. Ella misma, con su actuar en el mundo, ejemplificó su apuesta teórico-política. Veamos cómo.

De acuerdo con la conocida propuesta arendtiana, en el espacio público la condición humana se manifiesta caracterizada por tres dimensiones de la actividad: labor, trabajo y acción;[96] a cada una corresponde una categoría respectivamente:, potencia, violencia y poder.[97] La potencia es un atributo del hombre que deriva de sus capacidades físicas; la violencia es una prolongación de la potencia que se distingue de ésta por su carácter instrumental. La noción de poder resulta más importante, pues se entiende como la capacidad de los hombres no sólo para actuar, sino también para hacerlo de manera concertada. De este modo, el poder se entiende siempre como colectivo, nunca como un ejercicio individual. Es fundamental resaltar que Arendt separa la idea de poder de las de dominación y violencia, destacando y oponiendo a esta concepción un sentido consensual y comunicativo del poder.[98] Entendió el espacio público como un ámbito que permite a cada individuo construir e iluminar su identidad mediante sus acciones y discursos. La acción política y el discurso constituyen un ámbito de aparición en el cual los agentes, en su actuar juntos, dan luz a lo que son y lo que desean que sea el mundo. Mediante la acción, los sujetos nacen, aparecen en el mundo común y ganan identidad en este espacio de aparición que es el espacio público. De este modo, el espacio público es entendido como el lugar donde se da el

[96] Estoy siguiendo aquí la traducción española del texto, para evitar posibles confusiones, si bien me parece acertada la propuesta de Enrique Serrano, quien, en su texto sobre Arendt, *Consenso y conflicto*, sugiere la traducción "labor, fabricación y acción". En alemán, Arendt utilizó *Arbeit, Herstellen* y *Handeln*. E. Serrano, *op. cit.*

[97] Antonio Campillo elabora una crítica interesante y bien fundamentada a esta estricta separación entre las tres actividades. *Vid*. "Espacio de aparición…", *art. cit*., p. 172.

[98] Me he ocupado de las relaciones de poder y violencia y su conceptualización en la obra arendtiana en "Una mirada arendtiana al concepto de violencia", en L. E. Hoyos (comp.), *Violencia, democracia y normatividad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2014; también en "El retorno de lo político. Acerca de la oposición entre poder y violencia", en A. y L. Flores (comps.), *Relatos de violencia. Acercamientos desde la filosofía, la literatura y el cine,* México, FFYL/CUEC/UNAM, 2013. Retomaré este tema en el último capítulo. *Infra*, capítulo V, "El republicanismo arendtiano".

pleno desarrollo de las identidades diversas, plurales; donde, en el encuentro con los otros, se arroja luz sobre las identidades de los agentes y éstas se singularizan. Lo que ilumina su singularidad haciéndoles visibles es la acción con los otros. Arendt muestra, como veremos, el espacio público como luminoso.[99] La acción política es la actividad en la cual se juega la constitución del ser, es decir, es la actividad mediante la cual se gesta la condición humana.

Según propone Arendt, discurso y acción coexisten y son iguales en importancia para pensar la política. El discurso revela el carácter único del agente, único en la pluralidad. Por ello, los relatos de biografías de amigos queridos o personas ejemplares son para Arendt una acción en el espacio público. Acción que constituyó para ella una forma de mostrar su identidad y al mismo tiempo una forma de construir mundo, una acción política, en definitiva. La política aparece en el momento en que actuamos en el mundo comúnmente constituido y esta constitución de mundo se da, entre otras formas, por medio del relato de la propia historia, de las historias que nos son cercanas, que nos hacen ser. En sus palabras, "la razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas (la historia y la vida humanas) son el resultado de la acción". [100]

De este modo, la reflexión por medio de la palabra permitió a Arendt constituirse en lo que ella misma caracterizaría como un espectador reflexivo, un narrador. Es la figura del narrador, del espectador reflexivo, la que me permite mostrar a Arendt en esta doble faceta, la de filósofa y teórica política. El espectador reflexivo es aquel que no se limita a observar impasible los acontecimientos pasados, sino que con su narración de los hechos pasados y su juicio sobre ellos nos permite comprender lo acontecido; Arendt

[99] En lo público se dan la natalidad, la aparición y la pluralidad. Arendt considera éstas como las categorías centrales de su pensamiento político. Su importancia radica en que propician un proceso de constitución y recreación constante del espacio público. *Infra*, cap. III.
[100] H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 208.

encarna este espectador a lo largo de toda su vida. Ejemplos claros de este ejercicio de juicio reflexivo y crítico son su ensayo *Los orígenes del totalitarismo* y, mucho más, el reportaje convertido en libro, *Eichmann en Jerusalem*. Cabe recuperar aquí de nuevo sus propias palabras:

> La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes. Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador, y jamás pueden igualar la historia de éste en significación y variedad. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias.[101]

El rasgo fundamental del narrador de historias –además, espectador reflexivo– es la capacidad de juicio. Como veremos más en detalle en el capítulo quinto, el juicio[102] es una capacidad que tiene que ver con el observador, aquel que narra y reflexiona críticamente sobre lo acontecido. Reflexión que, si bien en principio es solitaria, se da en el mundo común, dado que "[e]l juicio depende de la presencia del otro".[103]

Pasemos entonces a ocuparnos de esta capacidad que, como apuntamos líneas arriba, funciona como una bisagra entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*.

La capacidad de juzgar propia del narrador de historias es una habilidad política, en tanto no sólo requiere el punto de vista personal, sino que incluye la perspectiva de los otros con los que se comparte mundo. El espectador reflexivo no es un sujeto que es-

[101] *Ibidem,* p. 254.
[102] En su artículo "El pensar y las reflexiones morales", *De la historia a la acción*, Introd. Manuel Cruz, Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1999, en Arendt ya adelanta algunas de las ideas ejes de su obra inconclusa, *La vida del espíritu*, uno de los cuales es la importante relación entre el pensar y el juicio.
[103] *Entre el pasado y el futuro, op. cit.,* p. 233.

pecula desde su capacidad de conocimiento, sino un ciudadano que juzga desde el sentido común, un narrador que reflexiona desde el mundo compartido. El espectador reflexivo, el narrador, de acuerdo con la interpretación arendtiana, es el ciudadano con *capacidad de juicio*. Así, en su condición de ciudadano que juzga se sustrae de la acción, pero no se sustrae del mundo. La de juzgar no es una capacidad centrada en el pensamiento especulativo, y con ello, aislada; por el contrario, en los juicios políticos –que como veremos son necesariamente juicios reflexionantes– se emite una opinión que, pese a ser emitida desde el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo –y en ese sentido podría ser considerada subjetiva–, deriva su objetividad del hecho de que el mundo es común a todos. Al igual que el juicio reflexionante estético, el juicio político no puede ejercerse en solitario, requiere de la comunicabilidad, de la publicidad, así como del acuerdo y el reconocimiento general. Esta facultad se desarrolla necesariamente dentro de un espacio público, en el que la persona que juzga delibera desde la comunidad política y con los demás.[104] Nótese que, tal como afirma en *La condición humana*: "el único carácter del mundo con el que calibrar su realidad es el de ser común a todos".[105]

Juzgar fue siempre la tarea de Hannah Arendt. Como espectadora reflexiva, como narradora de historias, reportera crítica, Arendt no fue nunca una observadora que desde la distancia puede disfrutar del espectáculo y juzgar la representación desde el aislamiento. Por el contrario, si para esta narradora fue posible el juicio es porque participó, en su condición de espectadora reflexiva, de la representación. No tenemos más que recordar el caso Eichmann, donde se puso en juego su propia identidad como judía, su pertenencia a una comunidad. Esto se debe a que el juicio no es nunca una actividad privada. "La del juicio es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás".[106]

[104] Abundaré en este punto en el capítulo "El republicanismo arendtiano".
[105] H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 231.
[106] H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 233.

Arendt es el prototipo de esta espectadora reflexiva capaz de juzgar poniéndose en el lugar del otro y compartiendo mundo con los demás: "un pensador, en definitiva, que supo mantenerse siempre como un hombre entre los hombres, que no eludió la plaza pública, que fue un ciudadano entre los ciudadanos, no hizo nada ni pretendió nada salvo lo que en su opinión cualquier ciudadano tiene derecho a ser y hacer".[107] Estos rasgos se nos muestran con claridad en el quehacer propio de Arendt. Ella fue una espectadora reflexiva quien, por medio de la narración de historias, la recuperación de relatos, la redacción de artículos, reportajes, biografías y ensayos intentó responder a la pregunta ¿cómo comprender lo sucedido?

No podía aceptar como carácter de la filosofía la mera reflexión especulativa. Precisamente, lo que la filosofía política tradicional no había podido asumir –y esto nos lo muestra muy bien Arendt– es el carácter contingente de lo político; ello, porque no había puesto suficiente atención a la vida activa que hace posible el hecho político. Las experiencias valiosas son aquellas que hablan de pluralidad y de la creación y preservación de un espacio en el cual esa pluralidad pueda manifestarse y el sujeto pueda revelar su identidad mediante hechos y palabras. Volviendo a *La condición humana,* notemos que el fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento. El poder se deriva básicamente de la capacidad de actuar en común. Esa "opinión en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo" significa poder, en la medida en que descansa sobre convicciones, es decir, sobre esa peculiar coacción no coactiva.

La concepción del pensamiento y la acción que sostiene y ejemplifica Arendt nos permite imaginar nuevas formas de entender las relaciones políticas, nuevas concepciones del espacio público. Al modificar nuestro repertorio de medios disponibles para acercarnos a lo público, la filósofa alemana nos abrió a nuevas formas de estar en el mundo, de ser en lo

[107] H. Arendt, *La vida del espíritu, op. cit.,* p. 190.

público y de concebir la comunidad política. Sin duda, se trata de un acercamiento filosófico-político original, más allá de los esquemas propios de la teoría política y del carácter sistemático de la filosofía tradicional. Hannah Arendt nos ofrece esa extraña y rica manera de mirar los problemas, a la que se llega por una reflexión auténtica y libre de clichés. El rastreo conceptual sin pretensiones de sistematicidad, así como la capacidad de pensar desde la fragilidad y la incertidumbre, son las aportaciones más relevantes de esta forma de filosofar. Dicho planteamiento podría ayudar a superar la coercitividad que implica tanto la filosofía de corte sistemático como la teoría política, en su necesidad de generalizar abstrayendo del caso particular. Así, no hay una ruptura en el pensamiento arendtiano entre la teoría política y la filosofía. Desde una radical deconstrucción tanto de la teoría como de la filosofía, Arendt nos ofrece un nuevo lugar desde el cual explorar nuevas sendas para pensar y actuar en política. Sendas que surgen del intersticio entre ambas disciplinas, y que permiten ir y venir de la acción al pensamiento. El modo de filosofar arendtiano muestra la pertinencia de atender a los acontecimientos desde el ejercicio de la capacidad más específicamente humana: la capacidad de juicio.

El ciudadano y su condición pública

El poder sólo es posible donde palabra y acto no se han separado,
donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales [...]
surge entre los hombres cuando actúan juntos
y desaparece en el momento en que se dispersan.
Hannah Arendt

En este capítulo, vamos a revisar uno de los pilares que la noción de espacio público requiere, a saber, la imagen de ciudadano que Arendt nos deja sugerida. Esto nos permitirá analizar varios prototipos de ciudadano, como el paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo; para ello, recuperaremos ideas varias de una de sus primeras obras –la biografía de Rahel Varnaghen–, de *La condición humana* y de su último e inacabado trabajo, *La vida del espíritu*, así como de un ensayo previo, *La crisis de la cultura: significado político y social*.[108] Las categorías de paria, héroe y espectador reflexivo –todas ellas miradas diferentes y complementarias a la noción arendtiana de ciudadano– serán rescatadas como hilo conductor en la recuperación del concepto de espacio público en sus dos acepciones: espacio de aparición y mundo común, labor que realizaré en el siguiente capítulo. La pretensión de éste es, entonces, establecer los vínculos entre esos tres acer-

[108] En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, *op. cit.*, pp. 209-238.

camientos a la noción arendtiana de ciudadano, para iluminar una noción de ciudadanía de raigambre republicana.

No pretendo una exposición detenida, ni siquiera a grandes rasgos, de las implicaciones que los conceptos de paria consciente, héroe y espectador reflexivo tienen en la crítica contemporánea a la concepción moderna de ciudadano. Más modestamente pretendo llevar a cabo algunas calas en la obra arendtiana que más adelante nos permitan enlazar estas nociones con la metáfora del espacio público para, desde este enlace, vincular, al final de este ensayo, la propuesta arendtiana con la idea de ciudadanía del republicanismo cívico.

El paria consciente

El precio que se le pide al paria por ascender
es siempre demasiado elevado,
y afecta siempre a las cosas más humanas,
a las únicas cosas que constituían su existencia.
Hannah Arendt

En una de las obras que comenzó a escribir en su juventud –la biografía de Rahel Varnhagen–ya se encuentran en embrión algunas de las distinciones básicas entre lo social y lo público que aquí nos interesa destacar para, en el próximo capítulo, caracterizar el espacio público. Estas distinciones afloran al hilo de otra muy importante noción de la propuesta arendtiana, la categoría de paria.[109]

[109] Seyla Benhabib se ha ocupado de este concepto en un intento de recuperar las críticas hechas desde el feminismo. *Vid.*, "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", en F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, pp. 97-115. También, C. Sánchez, "Paria o ciudadana del mundo", en M. Cruz y F. Birulés (comps.), *op. cit.*, pp. 17-37; así como resulta interesante el primer capítulo de R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, "The Conscious Pariah as Rebel and Independent Thinker".

A lo largo de su vida, Arendt escribió varias narraciones trágicas y breves biografías.[110] Un ejemplo paradigmático de ellas es la que dedicó a Rahel Varnhagen. En esta biografía, se ocupa de sacar a la luz la vida de una judía alemana de finales del siglo XVIII, obligada a renunciar a su condición de judía en la búsqueda de una anhelada asimilación. Se trata de una famosa mujer que destacaba en los salones berlineses quien, pese a ser conocida, no encontró nunca la aceptación que buscaba en la alta sociedad. Intentó este reconocimiento mediante la asimilación:[111] por un lado, convirtiéndose al cristianismo[112] y, por otro lado, por medio del matrimonio con un gentil, esto es, un no judío.[113] Al final de sus días, la heroína de esta historia toma conciencia de haber vivido en el error: no se puede ni se debe renunciar a la condición que nos hace ser –en este caso, la condición de judía–; reconoce y busca que sea reconocida su condición de paria.[114] Esta toma de conciencia, esta "gratitud por lo que nos es dado", puede encontrarse también en la propia Arendt quien una carta a Scholem escribió:

> Siempre he considerado mi condición judía como uno de los datos incontrovertibles de mi vida, y acerca de tales facticidades nunca he deseado cambiar ni rechazar nada. Existe tal cosa como una gratitud fundamental por todo lo que se es, por lo que nos es dado y no hecho por nosotros ni puede ser hecho, por esas cosas que son '*physei*' y no '*nomo*'.[115]

De este modo, desde esto que nos es dado y que genera esta gratitud fundamental, es posible acceder a una nueva condición:

[110] *Vid*. *Hombres en tiempos de oscuridad*.
[111] *Vid*. H. Arendt*, Rahel Varnaghen…*, *op. cit.*, pp. 165 y *ss*.
[112] *Ibidem*, p. 163.
[113] *Ibidem,* p. 261.
[114] *Ibidem,* pp. 294-295.
[115] Scholem, G. "Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hanna Arendt con motivo de la publicación de 'Eichmann en Jerusalén'", trad. A. Serrano de Haro, *Maj'shavot: Pensamientos*, vol. XXXVI, núm. 1, 1998, pp. 22-44, aquí p. 28.

la de paria consciente.[116] El paria consciente es aquel que se plantea su entrada en la esfera pública reconociendo su diferencia. Así, saca a la luz su identidad y la plantea como un asunto no de mero triunfo social, sino de reconocimiento político.

Pese a su "asimilación legal" y al éxito de su salón al que acudían los más connotados intelectuales de la época, Varnhagen no se encontraba reconocida en su identidad. Después de tomar conciencia del desvarío de pretender construirse una identidad de manera artificial, de esconder en el ámbito íntimo su verdadera identidad, al final de sus días gana su propia identidad al reencontrarse en su condición de paria consciente.

Tres categorías permiten a la joven biógrafa comprender las diferentes conductas de los héroes y villanos de su narración: paria, *parvenu* (advenedizo) y paria consciente.

La categoría de paria se aplica a aquellas personas que sufren una situación social de exclusión, como en el caso de Rahel, quien se vio empujada a la asimilación. Los parias son aquellos que no pueden desarrollar su identidad, debido a que ésta se cultiva en lo público, y estos sujetos carecen de espacio público. Carecen de un mundo común –porque se les niega– en el cual cultivar la propia identidad. En la esfera privada, los hombres disponen de una identidad natural, lo dado, pero ésta no los diferencia, no los hace singulares. El sujeto revela su singularidad únicamente por medio de la acción y el discurso en la esfera pública.

Por otro lado, el *parvenu* (advenedizo) es aquel sujeto que, habiendo nacido en un círculo, desea acceder a otro, renunciando a juzgar críticamente las normas que estructuran el círculo al que anhela acceder. Éste sería también el caso de Rahel; durante todo el periodo de su vida adulta estuvo dispuesta a renunciar al cultivo de su identidad para incondicionalmente asimilarse. Sin embargo, hay que distinguir entre los parias sociales que,

[116] De acuerdo con Cristina Sánchez: "El término 'paria' aplicado a la situación social y política del pueblo judío no era nuevo. Ya había sido utilizado por Max Weber para resaltar la ausencia de una comunidad política durante la Diáspora, y aplicar el calificativo de 'pueblo paria'. Sin embargo, para desarrollar su análisis, Arendt toma prestado el término de paria consciente del francés Bernard Lazare, un periodista judío defensor de Dreyfuss, en el famoso *affaire*, y lo aplica al terreno político". "Paria o ciudadana del mundo", en M. Cruz y F. Birulés, *op. cit.*, p. 31.

alentados por la asimilación, actúan en el terreno social y se convierten en advenedizos –*parvenues*– y aquellos que tratan de conquistar un lugar en el mundo transformándose en parias conscientes. Rahel Varnhagen alcanza, al final de sus días, esta segunda condición.

El paria consciente plantea su entrada en la esfera pública reconociendo de manera plena su diferencia. De este modo, saca a la luz su identidad y la presenta como un asunto no de mero triunfo social, sino de reconocimiento político. "Así, en Arendt, el paria consciente se presenta como un rebelde configurando un pensamiento resistente contra la uniformidad y la homogeneidad".[117] Es más, la condición de *outsider* permite al paria la libertad de ser un pensador independiente, un pensador no limitado por dogmas ni ideologías.[118]

En el trasfondo de estas distinciones, podemos vislumbrar el concepto de sociedad. En la biografía de Rahel, lo social casi siempre se refiere a la alta sociedad, entendida como una élite con el monopolio del poder y los privilegios, ese espacio donde los *parvenues* desean ingresar. Pero también hay numerosos pasajes donde sociedad –y más particularmente lo social– refiere al inmovilista sistema entero del cual la alta sociedad es sólo una parte. En este sentido, todos, no sólo la élite, somos parte de lo social entendido como una jerarquía de círculos en los cuales la gente ha nacido. Desde esta apreciación de la sociedad, la distinción implícita entre lo social y lo público radica en los dife-

[117] En su breve ensayo, "Paria o ciudadana del mundo", Cristina Sánchez sostiene que la noción de paria consciente podría suavizar la tajante distinción entre espacio público y privado. El paria consciente sería una especie de sujeto fronterizo. No comparto esta idea, porque creo que, en Arendt, lo público está íntimamente relacionado con lo privado; en cierto sentido, depende de ello. Por ello, pienso que no existe una separación radical en Arendt entre público y privado. Una distinción sí, una separación no. *Cfr.* C. Sánchez, *op. cit.*, p. 35.

[118] En 1972, en un simposio dedicado a su obra, Arendt afirma: "*you see, with the political business I had a certain advantage. I, by nature, am not an actor […] But still, I had this advantage to look at something from outside. And even in myself from outside*" [¿Sabe usted?, en el asunto político tenía yo cierta ventaja. Yo, por naturaleza, no soy actriz […] Pero aún así, tenía esta ventaja de mirar dentro de algo, desde afuera. Incluso a mí, desde fuera]. Cit. por R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question, op. cit.*, p. 42.

rentes modos de conducta, a saber: entre ser producto o víctima de fuerzas sociales e históricas –la conducta del advenedizo– o forjar tu propio destino como un agente autónomo libre –el paria consciente. De manera paralela, el ámbito al que desea acceder el advenedizo es la sociedad, lugar donde confluyen prejuicios del pasado, fuerzas históricas que anulan la identidad del sujeto; el espacio que forja el paria consciente en su calidad exclusiva de ciudadano, agente libre, es el ámbito de lo público, espacio de cultivo de las identidades plurales, de la pluralidad (tal como Arendt desarrollará en su obra posterior).[119]

En la biografía de Rahel Varnhagen que analizamos, la crítica implícita de Arendt a la condición de *parvenu* es que en ella los individuos se convierten en infelices víctimas aisladas, incapaces de juicio y acción autónomos, en su afán por ser integrados en la sociedad. Se ven relegados a vivir en el aislamiento a que los conduce la introspección. Así como en la modernidad los hombres se ven conducidos al cultivo de su intimidad, como mal sustituto de una auténtica vida activa que les permita defenderse de los embates de lo social,[120] en la sociedad del siglo XVIII que a Rahel le tocó vivir, el paria judío que intenta asimilarse se ve limitado, en su capacidad de acción, a la introspección. Ésta tiene como consecuencia uno de los grandes males atacados por Arendt en *La condición humana*: borra los límites entre lo privado y lo público. En la introspección, el pensar deviene limitado, debido a que no tiene las interferencias de nada exterior, tampoco de la acción y sus consecuencias ni del testimonio de los otros. La introspección, como la intimidad en el mundo moderno, es el dominio de los anhelos propios del mundo privado del *parvenu*. El advenedizo, como el conformista, hace de la introspección, de la intimidad, su *modus vivendi,* y con ello pierde la perspectiva de mundo común, característica del ciudadano. Así, Rahel se abandonó a su mundo íntimo privándose de una identidad políticamente constituida. Por ello, "para la romántica Varnhagen, la importancia de sus propios sentimientos y emociones era

[119] Me ocuparé de la categoría arendtiana de pluralidad en el capítulo III.
[120] *Vid*. H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 49-50.

enteramente independiente de cualquier acción real o sus consecuencias en el mundo".[121] Lo que perdió, entonces, fue la capacidad de acción, y con ello la posibilidad de recrear el espacio público al mostrar su identidad desde su singularidad. Perdió la posibilidad de aparecer en el mundo común. En consecuencia,

> la introspección lleva a cabo dos ejercicios: aniquila la situación verdadera existente, disolviéndola en formas y, al mismo tiempo, dota a todo lo subjetivo de un aura de objetividad, publicidad e interés extremo. De esta manera, las fronteras entre lo que es íntimo y lo que es público se borran.[122]

Por consiguiente, aquí podemos establecer una analogía entre dos conceptos –advenedizo y conformista– que nos permita resaltar la oposición entre dos de los ámbitos que trabajaremos en el capítulo siguiente: lo público y lo social. Así, lo social es la arena en la que se desenvuelven conformistas y advenedizos, y lo público es el ámbito para el paria consciente, y el héroe, el espectador reflexivo.

De este modo, en una obra tan temprana como esta biografía, Arendt ya anticipa los ejes que estructuran la noción de lo público, como espacio de aparición, de constitución de la identidad por medio de la acción y la palabra. Ello, frente a lo social, ámbito que implica la asimilación, la negación de la identidad frente a las presiones sociales. Los conceptos de *parvenu* y paria consciente, pese a no ser utilizados por Arendt en *La condición humana*, permiten delinear las distinciones entre lo social y lo público que sí son explícitamente desarrolladas y marcadamente separadas en esta obra. El espacio público como espacio de aparición es el ámbito en el que se *constituye* la realidad. La presencia de los otros nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. Esta idea es totalmente opuesta a la noción de introspección, esa actividad por la cual el advenedizo se construye un mundo privado e irreal

[121] H. Pitkin, *The Attack of the Blob, Hannah Arendt´s Concept of the Social*, Chicago University Press, 1998, p. 27. (La traducción es mía).
[122] *Idem*.

en el cual se autoexilia. La actitud del ciudadano comprometido y solidario –del héroe, en palabras de Arendt– supone superar la tentación de abandono a la introspección, de renuncia a la capacidad de actuar. El advenedizo se refugia en la introspección como forma más cómoda de conducta frente a la sociedad; he aquí la analogía con el conformista, quien se refugia en la intimidad, convirtiéndose en un ser atomizado. Encontramos en esta obra un antecedente de una de las ideas más criticadas[123] de en *La condición humana*, a saber: una delimitación estricta del espacio íntimo y el público.[124]

Por lo visto hasta aquí, el rasgo fundamental del paria consciente es que rechaza la condición que se le impone desde la sociedad y se muestra, aparece. De este modo, recupera el espacio del que su condición de paria, impuesta por los otros, le había privado. La imposibilidad de aparecer en público lo privaba de realidad. En términos políticos, no aparecer es carecer de identidad.[125] "En contraste con sus hermanos no emancipados quienes aceptan automática e inconscientemente su estatus de paria, el judío emancipado debe despertar y percatarse de su posición y consciente de ella rebelarse en su contra".[126]

Pero no sólo esto; además, el paria ensimismado se autoexilia al reino de la necesidad, privándose de lo más propiamente humano: la libertad. El esfuerzo heroico[127] por aparecer ante los otros, ser con los otros desde su singularidad; éste es el rasgo fundamental del paria consciente.[128]

[123] Las filósofas feministas de finales de los setenta y de principios de los ochenta establecieron el principio político: "Lo personal es político"; desde éste, sus lecturas de Arendt fueron radicalemente críticas. *Vid*. M. J. Guerra Palmero, "Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política", *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 4, 2011, pp. 204-212.

[124] *Cfr.* H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 60.

[125] *Ibidem*, p. 203.

[126] H. Arendt, "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", p. 76, cit. por H. Pitkin, *The Attack of the Blob...*, *op. cit*., p. 64. La traducción es mía.

[127] En su artículo "The Jew as Pariah: a Hidden Tradition", publicado en 1944, Arendt ofrece un catálogo alternativo al rol de *parvenu*. *Cfr.* H. Pitkin, *The Attack of the Blob...*, *op. cit.*, pp. 62 y *ss*.

[128] De acuerdo con R. Bernstein, éste es también el rasgo fundamental de la vida de Arendt: "ella nunca estuvo tentada por 'pertenecer' a la sociedad; nunca quiso ser la 'judía excepcional'; nunca exhibió ninguna tendencia advenediza [...] Como

El héroe

La segunda imagen del ciudadano, el actor heroico, está ligada con una distinción de dos connotaciones que, si bien distintas, son complementarias. Se trata de las dos connotaciones de su idea de identidad. En primer lugar, es imprescindible señalar que la identidad no es un dato de nuestra historia natural; por el contrario, es un artificio. Arendt distingue entre el hombre natural, un sujeto que está al margen del cuerpo político y el ciudadano.

> Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.[129]

La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento que hacen los otros de nuestra singularidad. La constitución de una identidad es un proceso que se lleva a cabo en el espacio público. Es en lo público donde los individuos se muestran, hacen explícita, a través de sus actos y de sus palabras, su singularidad. De este modo, lo relevante pasa a ser quién eres tú; y no, qué eres. Sin embargo, la identidad no es el resultado de un modelo o plan maestro, sino la frágil identidad que depende tanto de la autoexhibición como de la narración, del relato de las acciones realizadas por el sujeto. De manera que la identidad de un sujeto no se manifiesta únicamente a través de sus acciones, sino que requiere de la narración de su propia historia.

Sólo en el esfuerzo exitoso de mostrar la singularidad, el héroe da cuenta del proceso de autoformación, de aparición en el espacio público. Esta imagen del héroe y el requerimiento de su

---

su héroe, Bernard Lazare, ella argumentó intensamente que la única respuesta apropiada al antisemitismo, el único camino en el cual los judíos podían asumir su responsabilidad política, era pelear por sus derechos *como judíos*". *Hannah Arendt and the Jewish Question*, *op. cit.,* p. 180. La traducción es mía.

[129] H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 203.

aparición en el espacio público donde los actos pueden ser vistos y oídos por otros, donde pueden ser recordados y narrados posteriormente, enfatiza su relación con la fama y la gloria. Así, Arendt señala: "Debido a su inherente tendencia a descubrir el agente junto con el acto, la acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública".[130]

Esta última connotación de la identidad ligada a la imagen del héroe trae consigo, como Seyla Benhabib[131] –entre otros– ha señalado, un modelo agonal del espacio público donde el hombre únicamente se singulariza por medio del valor, la gloria y la fama: "el valor libera a los hombres de su preocupación por la vida y la reemplaza por la de la libertad del mundo. El valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo".[132]

Este ensalzamiento excesivo de la imagen del héroe que, mediante su acción, logra mostrar lo que en realidad es ante el mundo –en público– puede ser leído como una amenaza, en tanto, apunta a derivas machistas, etnocéntricas y racistas. Así lo han notado entre otras, distintas filósofas feministas[133] como Fina Birulés,[134] Seyla Benhabid y Noelia Bueno.[135] La objeción manifestada consiste básicamente en que la imagen del héroe propuesta por Arendt como un ideal de la vida en comunidad es demasiado demandante y no puede ser alcanzada por muchas y muchos ciudadanos a los que, pareciera desde esta lectura arendtiana, exigírseles. Y, es más, exalta una concepción de la individualidad y la heroicidad marcadamente masculina en la peor sus acepciones, esto es, machista.

[130] *Ibidem*, p. 204.
[131] *Cfr.* S. Benhabib, "La paria y su sombra", *cap. cit.,* p. 110. Frente a ese modelo agonal-masculino, Benhabib propone rastrear en la obra de Arendt un modelo asociativo.
[132] H. Arendt, "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro, op. cit.,* p. 169.
[133] *Vid*. B. Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Penn State Press, 1995; especialmente M.G., Dietz, "Feminist Receptions of Hannah Arendt", *op. cit*., pp. 17-49.
[134] *Vid*. F. Birulés, "Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos", *Revista Anthropos*, núm. 224, 2009, pp. 151-157.
[135] *Cfr.* N. Bueno Gómez, *Acción y biografía: de la política a la historia. La identidad individual en Hannah Arendt*, Tirant Humanidades, Valencia, 2017.

Aunque sería interesante ocuparse de estas objeciones, las dejaremos pendientes para centrarnos en el rasgo característico de esta perspectiva del ciudadano-héroe: la libertad.[136] Según la lectura que hemos hilvanado, Arendt ensalza el rasgo de la libertad como capacidad propiamente humana, por medio de la figura del héroe.[137] Así, "la connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se halla ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal".[138]

Para Arendt, el ascendiente clásico griego sobre la forma de comprender la política de la ciudad (la *polis*) como el tipo de relación política fundamental que sucede entre iguales, conlleva una forma de entender *la libertad como poder hacer*. Lo anterior, en oposición a la perspectiva que entiende la política como gobierno y administración encargado de brindar control y seguridad respecto de los procesos mecánicos de la naturaleza (*labor*) y del mundo artificial (*trabajo como fabricación*). En este planteamiento, opuesto al arendtiano, la política estaría, entonces, dominada por expertos y excluiría *a priori* la participación espontánea (*acción*) del ciudadano. Por el contrario, para la Arendt republicana,[139] el contenido verdadero de la libertad es la participación en los asuntos públicos o la admisión en la esfera pública. En *La condición humana*, Arendt insiste en que los agentes sólo son libres cuando actúan. Ser libre es actuar en el espacio público. Así, la libertad se convierte no sólo en parte constitutiva del hombre, sino también en una realidad política. El espacio de la política es el mundo común, fruto artificial de la acción y del discurso; mundo preñado de pluralidad y construido desde la libertad.

En el ámbito privado, el hombre queda reducido a su condición natural; por ello, no se distingue, no se singulariza en relación con

[136] Arendt dedica un bello texto "¿Qué es la libertad?", pp. 155-184; al tema de la libertad, de éste nos ocuparemos en el capítulo "El republicanismo arendtiano".
[137] Una interesante vinculación de la figura del héroe con la de paria puede encontrarse en Jennifer Ring, "The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor", *Political Theory,* 19, agosto, 1991, pp. 433-452.
[138] H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 210.
[139] Me ocuparé del republicanismo de Arendt en el capítulo "El republicanismo arendtiano".

los otros. La identidad se gana "heroicamente" en el espacio público, de manera que es una identidad política, artificial. Sólo tenemos una identidad plena como ciudadanos libres.

La imagen del héroe nos da la perspectiva del ciudadano como actor. El ciudadano debería ser un sujeto activo con el coraje del paria consciente para aparecer y armarse de la libertad necesaria para actuar y que, al mismo tiempo, le permitirá pensar y juzgar; no sólo como actor, sino también como espectador reflexivo.

El espectador reflexivo

Sin espectadores el mundo sería imperfecto [...]
este invisible obtenido de lo visible permanecería desconocido
para siempre si no hubiera un espectador que lo acechase,
lo admirara, rectificara las historias y las reflejara en palabras.
Hannah Arendt

Venimos bosquejando una imagen del ciudadano que acentúa su vida activa. Sin embargo, no debemos olvidar que las preocupaciones medulares de Arendt son dos: acción y pensamiento. Más específicamente, Arendt considera que la capacidad de juzgar, propia del pensamiento, es una habilidad constitutiva de la política.

Arendt anticipaba la relación entre el pensar y el juicio, desde su artículo "El pensar y las reflexiones morales".[140] Pensar es una actividad que tiene su fin en sí misma y que no tiene resultados tangibles. Pensar no debe confundirse con conocer. De acuerdo con Bernstein, el juicio es presentado en esta obra como una forma de pensamiento:

> la presuposición para este tipo de juicio no es el alto desarrollo de la inteligencia o sofisticación en cuestiones morales, sino meramente el hábito de vivir juntos explícitamente con uno mismo, esto es, estar

[140] En H. Arendt, *De la historia a la acción*, pp. 417-446.

comprometido en el silencioso diálogo entre mí y mí mismo es lo que desde Sócrates a Platón llamamos usualmente pensar.[141]

Sin embargo, más tarde, en *La vida del espíritu,* establece matices y distinciones claras entre ambas capacidades. Recurriendo a Kant, Arendt distingue entre el intelecto que desea conocimiento verificable y la razón que desea pensar y comprender. El intelecto busca la verdad, la razón busca el sentido. Esto es precisamente lo que distingue al espectador reflexivo: la búsqueda del sentido. En esta su última obra, Arendt vincula el pensar con el lenguaje, la filosofía y la metafísica, recuperando la concepción griega. La teoría en el mundo griego es una actividad cuya indudable supremacía sobre la acción se debe a que nos acerca a la condición de inmortalidad que poseen los dioses. Ahora bien, los teóricos, los filósofos profesionales no pueden dar una respuesta adecuada a la pregunta ¿qué nos hace pensar?, porque la contestación surgiría desde el exterior, es decir, no desde la propia experiencia del pensar. En ellos, entonces, no se conjugan el pensar y la acción. Se requiere de la figura de un pensador que sea un espectador que admira y observa las cosas, y tiene esta posibilidad porque está fuera del domino de los asuntos mundanos, y que al mismo tiempo sea un ciudadano que comparte mundo con los demás.[142] Un pensador que se sustrae de la acción, pero no del mundo.

Tanto en "El pensar y las reflexiones morales" como en *La vida del espíritu* se nos muestra una encarnación de este pensador: Sócrates. Su figura nos ofrece algunas pistas de la noción de espectador reflexivo que nos interesa enfatizar. Sócrates es presentado como un pensador que, en su condición de ciudadano, une el pensamiento y la acción,[143] dos pasiones que comparte con Arendt. Tres comparaciones guían a nuestra filósofa –el tábano, la comadrona y el torpedo– para destacar las cualidades de Sócrates que

[141] Cit. por R. J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, *op. cit.*, p. 172.
[142] Recordemos aquí el nexo apenas esbozado entre paria consciente y espectador independiente, a la que aludimos sirviéndonos de Bernstein.
[143] *Cfr.* H. Arendt*, La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 197.

hacen de él un ejemplo de espectador reflexivo.[144] Como tábano, el espectador reflexivo sabe cómo aguijonear a los ciudadanos, los incita "a la reflexión y el examen crítico, actividad sin la que la vida, en su opinión, no valdría gran cosa y no se podría considerar incluso como tal".[145] Pero además, como haría una comadrona, el espectador reflexivo sabe cómo liberar a los otros de los falsos pensamientos; y como torpedo produce una "parálisis" que permite la reflexión (recordemos que el pensar es una actividad que tiene un fin en sí misma). La parálisis provocada por el pensar es, pues, doble: interrumpe cualquier otra actividad y además aturde, debido a que pone en cuestión las normas, las reglas que se aplicaban en cualquier otra conducta general; en otras palabras, pone en crisis los prejuicios.[146] De este modo, el pensar deviene crítico porque evita que los ciudadanos se aferren a las reglas de conducta establecidas. "La búsqueda del sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede en cualquier momento volverse contra sí mismo, por así decirlo, y producir una inversión en los antiguos valores y declararlos como 'nuevos valores'".[147]

La figura del espectador reflexivo es fundamental para el hilo de nuestras reflexiones. En esta figura se conjugan la capacidad de vincular la vida activa con el pensamiento. El espectador es el ciudadano que se sustrae de la participación en los asuntos públicos, aunque, en tanto forma parte del mundo común contribuye con su *capacidad de juicio* a la articulación del espacio público.[148] Y no sólo esto, sus juicios no serían posibles sin esta condición de pertenencia a la comunidad política, sin compartir un lugar en el mundo, dado que "el juicio depende de la presencia del otro".[149] Esta capacidad es una habilidad política, dado

[144] *Cfr.* H. Arendt, *De la historia a la acción*, *op. cit.*, p. 123; *La vida del espíritu*, *op. cit.*, pp. 203-204.
[145] H. Arendt, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 203; *De la historia a la acción*, *op. cit.*, p. 123.
[146] H. Arendt, *De la historia a la acción*, *op. cit.*, p. 125.
[147] *Ibidem*, p. 126.
[148] R. Beiner, *El juicio político*, *op. cit.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 38.
[149] H. Arendt, "Crisis de la cultura; su significado político", *op. cit.*, p. 233.

que no sólo requiere el punto de vista personal, sino que incluye la perspectiva de los otros con los que se comparte mundo. De manera que, como ya señalamos, el espectador reflexivo no es un sujeto que especule desde su capacidad de conocimiento, sino un ciudadano que juzga desde el sentido común. Se nos muestra con claridad otro de los rasgos del espacio público, a saber, el de ser mundo común. La acción, el valor y la libertad son rasgos fundamentales del héroe y del paria consciente; la capacidad de juicio y el pensar ampliado (pensar poniéndose en el lugar del otro) son los rasgos destacados del espectador reflexivo. De este modo, se pone de manifiesto el vínculo ineludible entre acción, juicio y pensamiento.[150] En este sentido, el espectador es también un actor. [151] Los juicios emitidos en comunidad son acciones que permiten articular la llamada por Arendt, "trama de las relaciones humanas",[152] una realidad que si bien intangible, no es menos real que el mundo de cosas que tenemos en común.

Así, en la propuesta arendtiana es posible exorcizar los antimodelos, los que podríamos denominar ejemplos negativos,[153] del paria y del conformista, de los que hablamos atrás. El paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo son los modelos alternativos propuestos por Arendt.

En el siguiente capítulo, caracterizaremos el espacio público como ámbito de aparición de este ciudadano consciente de sí, libre y con capacidad de juicio crítico. Un espacio para la aparición por medio de la acción, el juicio y la deliberación compartida. Y también, un mundo compartido que da estabilidad a este espacio de aparición.

[150] De la relación entre jucio y pensamiento nos ocuparemos en el capítulo IV.
[151] Precisamente este estrecho vínculo entre la figura del espectador y el actor es lo que me permite disentir de las interpretaciones de aquellos que encuentran en la obra arendtiana una doble teoría del juicio. *Vid. infra*, capítulo IV.
[152] H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 207.
[153] María Pía Lara dedica un capítulo completo a desarrollar la tesis de que Arendt elaboró un concepto de ejemplaridad negativa. *Cfr.* "Hannah Arendt y la ejemplaridad negativa", en *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante,* pp. 135-157.

Un concepto de ciudadanía arendtiano

El de ciudadanía no fue un concepto desarrollado explícitamente por Arendt y, sin embargo, el rastreo que acabamos de hacer sirviéndonos de las metáforas que ella misma propone, nos permite esbozar una noción que, al final de este ensayo, vincularemos con ideales republicanos.

Esta categoría tiene múltiples dimensiones: tiene, sin duda, una dimensión legal, pero es también un ideal político igualitario y una referencia normativa para las lealtades colectivas. Implica, en principio, una relación de pertenencia a una determinada *politeia* (o comunidad política), una relación asegurada en términos jurídicos, pero que también denota una forma de participación comprometida en los asuntos públicos. De manera que bien podemos afirmar que se trata, por un lado, de una condición de *status* y, por otro, de una práctica política. No voy a atender aquí todas estas aristas del concepto, aunque es claro que en el debate sobre la ciudadanía confluyen y se enfrentan al menos dos lenguajes políticos diferentes: bien como "condición legal" (la plena pertenencia a una comunidad política particular), asunto del que se ha ocupado en extenso el liberalismo, o bien como "actividad deseable" (vinculada a la participación en el destino de la comunidad política), tema más cercano a las preocupaciones del republicanismo. Para los liberales, la ciudadanía representaría el estatuto jurídico que sirve de soporte para el conjunto de derechos que pueda disfrutar un individuo. Por su parte, la ciudadanía en la acepción republicana gira en torno al asunto las *virtudes públicas* o, lo que es lo mismo, se cifra en un discurso sobre las virtudes del buen ciudadano, definidas éstas como un conjunto de predisposiciones hacia la participación en los asuntos de vida en común. Desde esta última perspectiva, la ciudadanía se identifica con el autocontrol democrático, esto es, con la capacidad de autogobierno de los sujetos mediante la participación comprometida en la esfera pública.

En su ya canónico texto con relación a la ciudadanía titulado "Ciudadanía y clase social" publicado en 1950,[154] T. H. Marshall

[154] T. H. Marshall, y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.

nos ofrece la siguiente definición: "La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Todo el que lo posee disfruta de igualdad tanto en los derechos como en las obligaciones que impone la propia concesión".[155] La ciudadanía equivale, pues, al *status* legal que recoge los derechos que el individuo puede hacer valer frente al Estado. En la concepción de Marshall, los derechos sociales serían aquellos que posibilitan que los sujetos más desfavorecidos se integren en la corriente principal de la sociedad y ejerzan plenamente sus derechos civiles y políticos. El sociólogo Thomas H. Marshall no imaginaba cuántas confusiones se originarían cuando en 1950 definió la ciudadanía como "un estatus atribuido a quienes son miembros de pleno derecho de una determinada comunidad".[156] Con esa definición, se asoció al estatus de ciudadano el conjunto de derechos que, en sentido general, desde la Revolución francesa, se atribuyen a las personas, de modo que se asimiló el estatus de la ciudadanía política al de personalidad jurídica. Es por esa confusión subyacente en la doctrina sociológica de la ciudadanía que muchos hablan de "derechos ciudadanos" como equivalentes de "derechos fundamentales" o "derechos humanos". Pero lo cierto es que, conforme a los ordenamientos jurídicos positivos nacionales y supranacionales, los derechos políticos se atribuyen al ciudadano y el resto de los derechos fundamentales se confieren a las personas, independientemente de si son ciudadanos o no. Cuando se niega esto, cuando se confunde ciudadano con persona, se legitima la exclusión del sistema de derechos fundamentales de los no ciudadanos.

Aunque la concepción sociológico-jurídica de la ciudadanía no es para nada desdeñable, es importante notar aquello que Hannah Arendt decía en *Los orígenes del totalitarismo:* "cuando los seres humanos carecieron de su propio Gobierno y tuvieron que recurrir a sus derechos básicos, no quedó autoridad que los protegiera ni institución dispuesta a garantizarlos".[157] Hablaba de algo que co-

[155] *Ibidem*, p. 37.
[156] *Idem*.
[157] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 424.

nocía muy bien: ella misma llegó hasta Estados Unidos huyendo de la persecución a los judíos en Alemania y Francia y se convirtió, así, en apátrida.

El citado ensayo de Arendt, escrito en 1951, explica lo que está pasando con los refugiados en nuestros días: que los derechos humanos se pierden cuando se pierde la "ciudadanía". O, dicho de otra manera, que la privación de los derechos humanos empieza por la privación de un lugar en el mundo. Mucho han cambiado las cosas desde que Arendt huyó de su país. Los horrores del nazismo y la II Guerra Mundial motivaron la creación de organismos internacionales que garantizaran los Derechos Humanos de cualquier persona en cualquier circunstancia. Sin embargo, cada día se toman decisiones que nos remiten, inevitablemente, a épocas oscuras de la historia de Europa: puertas de viviendas marcadas para identificar a sus moradores, brazaletes, requisa de bienes, expulsiones masivas, vallas, alambradas… Miles de personas están siendo conducidas a la muerte en su huida y, a las que sobreviven se les condena a la cosificación y, en ocasiones, se les criminaliza para justificar decisiones xenófobas e ilegales. Y todo ello, apelando a su condición de apátridas, esto es, a que carecen de ciudadanía… europea, norteamericana o mexicana, según los casos.

Más allá de la noción jurídica de ciudadanía, Arendt ofrece otro posible acercamiento que se desprende de los modelos arriba presentados. Su énfasis en el concepto de identidad narrativa nos permite recuperar una noción de ciudadanía que no depende de una determinada relación de pertenencia, sea ésta un linaje, una etnia o una nación, ni al dominio de una lengua, ni a un lugar de nacimiento, sino que se asocia fundamentalmente con el hecho de compartir una vida en común en el marco de una comunidad política.[158] De manera que la ciudadanía no puede entenderse al margen de la idea de identidad entendida en términos políticos, esto es, como aquella que se gana en la aparición en el espacio

[158] Véase, Carlos Kohn, "El derecho a tener derechos. Los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt", en M. T. Muñoz (comp.), *Pensar el espacio público*, pp. 51-74.

público. Esta identidad se construye en lo que Arendt denomina mundo común. Y éste "no es idéntico a la Tierra o a la Naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general para la vida orgánica. [...] Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común".[159] Así pues, este mundo común es el espacio en el que nos movemos unos con otros, nos comportamos y reconocemos recíprocamente. Lo común para nosotros no es una concepción general del bien o de lo moral y políticamente correcto que todos tendríamos que compartir, sino más bien un espacio público que es creado a partir de la expresión pública de la pluralidad de juicios, de la pluralidad de opiniones. El mundo común es –tomo prestada la expresión de Arendt– "el espacio en el que las cosas se vuelven públicas".[160]

Esta manera de caracterizar la identidad narrativa y el mundo común los muestra como condiciones de posibilidad de la acción y constituyen, en definitiva, los elementos estructurantes irrenunciables de la noción de ciudadanía que me interesa rescatar. Esto no significa renunciar a la concepción de la ciudadanía como estatus legal sino dotarle de su sentido pleno, evitando así la reducción de la ciudadanía política a la personalidad jurídica.

La concepción de la política recién esbozada se basa sobre todo en una idea de la ciudadanía activa, cuyo valor fundamental se centra en la participación cívica, –recordemos la figura del ciudadano como actor– y la deliberación colectiva sobre todos los asuntos que conciernen a la comunidad política –pensemos aquí en la figura del espectador reflexivo. La referencia no es, pues, la pertenencia a una nación (entendida en su sentido prepolítico de comunidad de historia, lengua y tradiciones culturales) sino, como ya se ha indicado, la integración en una *politeia*. Esta mirada arendtiana que acabamos de exponer nos invita a reivindicar el ideal de ciudadanía clásica, no como una vuelta nostálgica a un pasado perdido sino como un ejercicio de la imaginación

[159] Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 61-62.
[160] Citada por L. Zerilli, "Value Pluralism and the Problem of Judgment: Farewell to Public Reason", *Political Theory*, 2012, p. 6.

para pensar formas de ciudadanía futura. Estas formas nuevas no estarán en ningún sentido aseguradas. Se trata de repensar las formas de participación popular, y también de imaginar cómo definir derechos y obligaciones de los "ciudadanos" no sólo a nivel nacional sino transnacional, es decir, sobre la base de la reciprocidad más que de una identidad o pertenencia.[161]

[161] En *Los orígenes del totalitarismo,* Arendt criticó la asociación que se impuso a lo largo de los siglos XIX y XX entre ciudadanía y nacionalidad. En efecto, es muy difícil imaginar una ciudadanía que no comporte una dimensión colectiva, lo que precisamente señala la noción de "comunidad de ciudadanos", a la que se refieren los derechos y las obligaciones. Pero no es inevitable que la comunidad sea definida como nación, o nacionalidad, aunque esa definición se impuso potentemente en la Edad Moderna. La identificación de la comunidad de ciudadanos con la nación no solamente la somete a la soberanía del Estado, sino que introduce un dilema en materia de exclusión e inclusión. Me he ocupado de este punto en "Ciudadanía, Estado-nación y derechos humanos. Una revisión crítica desde el pensamiento arendtiano", en M.A. Hernández y L. González Placencia (coords.), *Derechos humanos de los márgenes al centro,* Vol. II, *Discusiones sobre ciudadanía, política y derechos*, México, Ubijus/Universidad de Tlaxcala, 2020, pp. 61-89.

La metáfora del espacio público

En la política, en mayor grado que en cualquier otra parte,
no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia.
En la esfera de los asuntos humanos,
ser y apariencia son la misma cosa.
Hannah Arendt

En este capítulo se mostrarán lo nexos entre las características fundamentales del ciudadano antes esbozadas, a saber: la capacidad de aparecer en el espacio público, actuando libremente y desde el juicio político crítico; con la particularidades de lo público entendido como espacio de aparición y mundo común.

Las tres figuras del ciudadano que hemos esbozado en el capítulo anterior –el paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo– nos acercan a la idea del espacio público como un ámbito que tiene el carácter de un "espacio de aparición". Aparecer es afirmar la identidad propia gracias al reconocimiento, no de adherirse acríticamente a las normas del espacio o círculo al que se pretende acceder. A diferencia del *parvenu* y el conformista, en el ámbito político la figura que emerge es el paria consciente o héroe, que no es más (ni menos) que el ciudadano en el ejercicio de su libertad. Hemos visto también que el espacio público se articula en torno de la figura del espectador reflexivo. No es únicamente un sujeto que observa y narra impasible los acontecimientos pasados, sino también un actor que define cursos de

acción a partir de juicios gestados en ese mundo común, que es otra manifestación de lo público y un narrador que observa y juzga lo acontecido.

Es importante notar que la realidad del mundo compartido está garantizada por los demás. La acción política es "una actividad de autorrevelación colectiva: las acciones y los discursos ejecutados en un espacio público específicamente organizado para que el público lo recuerde".[162] La acción manifiesta la libertad, propia del paria consciente, constitutiva del héroe. Mediante la acción los sujetos nacen, aparecen en el mundo común y ganan identidad en el espacio de aparición. Así, la política es entendida como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad mediante sus acciones y discursos, y presentarse ante los otros como un sujeto que posee una identidad propia, la cual debe ser reconocida por ellos, como vimos al analizar las figuras del paria consciente y del héroe. De este modo, el espacio público es la esfera del pleno desarrollo de las identidades en su singularidad; es el ámbito para el reconocimiento de los otros como ciudadanos iguales. Entonces, para Hannah Arendt, la acción es una forma de manifestar las potencialidades vinculadas con la capacidad de aparición (libertad, acción y discurso). A éstas hay que añadir el juicio, que no es sólo una capacidad vinculada al observador, aquel que reflexiona, juzga críticamente y narra el pasado, sino también –como vimos al tratar la noción de espectador reflexivo– una capacidad de actuar, de constituir el mundo compartido a través de la evaluación de los fenómenos que acontecen en la comunidad política. El ciudadano tiene la potencialidad de usar el lenguaje para la emisión de sus juicios y de actuar y, por ello, de constituir el mundo común, compartido, definido constantemente de forma intersubjetiva.

Vemos aquí que el espacio público no es sólo espacio de aparición sino también mundo en común:

> el propio mundo, en tanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. […] Vivir juntos en

[162] R. Beiner, *El juicio político*, *op. cit.*, p. 36.

> el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común […] El mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.[163]

En este segundo sentido, Arendt está aludiendo no sólo al conjunto de cosas creadas o fabricadas sino también, y muy especialmente, a las instituciones, las narraciones y los significados compartidos.

Arendt se interesa por recuperar el mundo en común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana; pero con la ventaja de que este mundo en común se entiende permeado de pluralidad. Señala enfáticamente que:

> La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la condición *sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política.[164]

Mundo en común y pluralidad están intrínsecamente vinculados: "Mundo en común y pluralidad son dos caras de la misma moneda. La ausencia de un marco de referencia común, que se da en situaciones de aislamiento y privación radical, está íntimamente relacionada con la ausencia de pluralidad, con una visión del mundo sustancialmente común, con la homogeneidad".[165]

Este mundo en común requiere de leyes que, a modo de muralla, sostengan la posibilidad de la política entendida como acción espontánea en comunidad. Desde la Grecia antigua hasta las revoluciones modernas, el *nomos* se presenta como la condición pre-política de la política. El mundo en común es un espacio intersticial o *entre*, que en última instancia está delimitado y condi-

[163] H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 61-62.
[164] *Ibidem*, pp. 21-22.
[165] N. Rabotnikof, *op. cit.*, p. 115.

cionado artificialmente, y "cuyo propósito [consiste] en 'corregir' a nivel político la *physis,* que ha [...] hecho a los hombres desiguales, y convertirlos en iguales (*isotes*) en el contexto de la *polis*".[166]

La comunidad política requiere de la ley para el ejercicio de la *polis*. En la Grecia antigua, la ley establecía unas normas desde las cuales impedir o hacer frente a la tiranía, y las leyes tenían también como meta evitar que la ciudadanía cayera en la barbarie. Para Arendt:

> Cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad. Lo que queda fuera de él no tiene ley y, hablando con exactitud, no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana, es un desierto.[167]

Hay un nexo ineludible entre la política, como espacio de religación, y la ley. La ley, nos dice Arendt en *¿Qué es la política?,* es lo "que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos".[168] De manera que los límites –bordes no definitivos– de ese espacio –el espacio público, en constante construcción– constituyen el marco de una legalidad legítima. Una construcción en la cual el espectador reflexivo tiene que desempeñar un papel fundamental, puesto que la capacidad de juzgar –si se entiende desde el punto de vista tanto del actor como del espectador tal y como vengo proponiendo– es la que nos permite dar sentido al mundo por medio de la elección de cursos de acción o por medio de la reflexión sobre el pasado. Por ello, sólo mediante el ejercicio del juicio reflexivo será posible dar validez intersubjetiva a la legalidad, constituir el espacio público. De este modo, si bien la figura del héroe es fundamental para entender el momento de constitución misma de éste, en tanto espacio de aparición, el espectador reflexivo supone la posibilidad de juzgar, de prestar atención a las condiciones de posibilidad de

[166] H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
[167] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, (intr. Fina Birulés), Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1997, p. 129.
[168] *Ibidem*, p. 120.

ese aparecer. Así, el espacio público se nos ofrece en otra de sus dimensiones: ser un ámbito para el ejercicio del juicio político.

Arendt señala que el mundo en común llega a ser cada vez que los humanos estamos juntos en el discurso y en la acción, pues se crea un espacio entre los participantes que puede encontrar su ubicación apropiada en todo momento y en cualquier lugar.[169] El mundo en común es el espacio entre (*inter-est*) que a un tiempo separa y reúne. Es éste el que une a quienes participan.[170] Si bien es cierto que el espacio público entendido como espacio de aparición es el que permite a Arendt defender una idea de poder relacional y evitar la idea del poder entendido como dominación,[171] sin embargo, este espacio no adquiriría permanencia si no fuera por el espacio público entendido como mundo en común. Ambas miradas son las que pueden ayudarnos a entender la política como práctica de edificación-de-mundo (*world-building*) consistente en la articulación pública de aquellos asuntos que son de interés común.[172] Nótese que el mundo común, este espacio intermedio, que vincula y separa a los miembros de la comunidad, es el que dota de permanencia y continuidad al espacio de aparición. Al mismo tiempo, este mundo cuya condición ontológica es la pluralidad permite que pensemos a los sujetos singulares integrados en una comunidad política sin ser anulados por la comunidad. La política está constituida por un conjunto de acciones comunes significativas que se sostienen en –y al mismo tiempo hacen posible– una preconcepción compartida de la realidad. De ahí que, en lugar de pensar a los ciudadanos en términos de sujeto social, Arendt los piense como sujetos singulares de una pluralidad que se constituye como comunidad política. El "nosotros" que reivindica es entendido como un logro frágil; un logro alcanzado en el marco

[169] *Cfr*. H. Brunkhorst, "Power and the Rule of Law in Arendt's Thought", en *Hannah Arendt and the Law*. Christopher McCorkindale y Marco Goldoni (eds.), Portland, Hart Publishing, 2012, pp. 215-228. Para la referencia, p. 225.
[170] F. Birules, "Mundo común, feminismo y mitología", *op. cit.*, p. 412.
[171] *Idem*. Nos ocuparemos de la idea de poder que sostiene Arendt en el capítulo V.
[172] L. Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*, *op. cit.*, p. 60.

de una comunidad plural. Nótese el carácter contingente, que no arbitrario, de esta comunidad política.

> Espacio de apariencias y mundo en común conforman entonces los dos sentidos básicos de la esfera de lo público y sus rasgos son: aparición, pluralidad, espacio de la acción y del discurso, fragilidad contrarrestada por la memoria y la perdurabilidad de los artefactos e instituciones, espacio de interacción, de búsqueda de lazos comunes y de diferenciación a la vez.[173]

Lo público es un espacio de aparición que se constituye en el encuentro constante de los ciudadanos plurales, y también es un mundo común, que permite la relación de los miembros de la comunidad y la perdurabilidad en el tiempo de la comunidad.

Lo social

Aunque el concepto de lo social aparece propiamente en *La condición humana*, pudimos notar que en la biografía de Rahel Varnhagen se perfilan algunas distinciones básicas que recuperaremos ahora para distinguir con nitidez lo social del espacio público que acabamos de caracterizar. El espacio público es el ámbito de la acción política libre.

Como vimos en el contexto de esta obra de juventud, la diferencia entre lo social y lo público radica en una distinción básica entre modos de conducta o la participación en lo público a través de la acción. Así, el sujeto o bien es producto o víctima de las fuerzas históricas, políticas o sociales, ámbito de la sociedad tal y como Rahel la entendía, o forja tu destino como agente autónomo libre. Podemos rastrear desde esta obra temprana una noción del espacio público como espacio de aparición, el cual permite, gracias a la singularidad ganada por la acción y la palabra, gestar una identidad propia, prueba de su condición de ciudadano libre. Frente a este ámbito de autorevelación y de reconocimiento –el espacio

[173] N. Rabotnikof, *op. cit.*, p. 112.

público– se encuentra lo social. En el contexto de la biografía de Varnhagen, lo social supone asimilación, negación de la identidad propia. Aquellos parias que buscan la asimilación renunciando a su identidad son caracterizados como *parvenues*. La crítica explícita de Arendt a los *parvenues* es que son personas cuyo afán de ser integrados en la sociedad los convierte en infelices víctimas aisladas, incapaces de juicio y acción autónomos. Frente a los denostados *parvenues*, se encuentra el paria consciente. En *La condición humana,* las nociones de *parvenu* y paria consciente tienen dos sucesores: el conformista y el ciudadano. El primero es el hombre de la sociedad de masas y el segundo es el ciudadano, el sujeto comprometido con la vida pública.

En esta misma obra –*La condición humana*–, Arendt establece, como anunciamos, una distinción nítida entre labor, trabajo y acción, a las que considera las actividades básicas de la condición humana. A diferencia de la labor, la acción tiene como condición básica la pluralidad, y ésta tiene el doble carácter de igualdad y distinción.

> Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse.[174]

Esta duplicidad de carácter es la que se nos muestra en el concepto de identidad. Ésta sólo se nos otorga en el espacio público; de manera que la identidad es política, es decir, artificial. Sólo tenemos identidad plena como ciudadanos. Arendt habla también de una identidad natural que, acotada al ámbito de lo privado, no nos singulariza.

De acuerdo con lo expuesto en estas líneas, la conducta acrítica que no cuestiona las normas, que no se basa en el juicio crítico y en la capacidad de pensar, sino únicamente en la adhesión a las reglas establecidas no es propia del ciudadano. Llegados a este punto, podemos anticipar que se trata de la conducta (no la acción)

[174] H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 233.

propia del *parvenu*, de aquél para quien las normas no pueden cuestionarse en tanto de ello depende, al menos esto supone, su aceptación. Esta conducta significa una renuncia a la acción, una abdicación de la capacidad más propiamente humana de juzgar la acción apropiada y responsabilizarse de ella. La verdadera acción es la que implica un acto espontáneo y creativo que supone la capacidad de juicio.[175]

En esta obra, Arendt parece presentarnos lo social como una especie de monstruo maligno, externo y separado de nosotros, un monstruo que devora nuestras identidades. En su interesante libro *The Attack of the Blob*, Hanna Pitkin propone recuperar el concepto de lo social, pero no en este sentido oculto o distorsionado, sino hacia lo que apunta: pensar el concepto de lo social de forma más realista. Aunque efectivamente es posible que el concepto, tal como lo presenta Arendt, sea una mistificación, una visión apocalíptica de la crisis de nuestro tiempo, considero que su riqueza consiste en presentarnos una contraparte, lo público que quizá nos abre a la posibilidad de evitar el desastre. Leída de esta forma, la noción de lo social permite entender el acento crítico puesto por Arendt en la pérdida de libertad que trajo consigo la Modernidad, época que se caracteriza por el triunfo de la labor y el trabajo sobre la acción. La crítica de Arendt a la Modernidad se centra en la idea de que en esta época lo social ha venido a sustituir a lo político. De manera que los asuntos domésticos se presentan en el espacio público y esto hace que se desarrolle un gran aparato administrativo estatal para la resolución de necesidades globales. Se produce, entonces, una mercantilización de la esfera pública y la conversión del Estado en una gran empresa. El ascenso de lo social habría conducido a la pérdida del espacio público y, con ella, a la centralización del poder y la atomización de los ciudadanos, entendidas ambas como dos caras de una

[175] Esta idea vincula la acción con otra categoría que la autora se encarga de señalarnos desde las primeras páginas de su obra, a saber, la natalidad, a la que considera la categoría central del pensamiento político. Veremos después que esto es fundamental, en tanto propicia un momento de constitución constante en el espacio público. De ninguna manera debe identificarse natalidad con creación.

misma moneda. Se pierde la libertad e incluso la igualdad tal como la plantea Arendt, ya que la sociedad iguala, pero sólo en el sentido del reconocimiento legal y político (podríamos decir, formalmente); de esta manera, las diferencias, la singularidad queda recluida en el ámbito privado. Así, la igualdad moderna está basada en el conformismo. Los miembros de la sociedad se "asimilan" a las normas establecidas, se conforman; o son excluidos, como lo fue Rahel Varnhagen, siendo, entonces, los nuevos parias sociales.

Desde la perspectiva arendtiana, el problema consiste en que la sociedad ha pasado a constituir la organización pública del propio proceso de la vida y, lo más grave ha eliminado la esfera pública como ámbito de la pluralidad. "La sociedad –nos dice– es la forma en la que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público".[176] Siendo así, el espacio público queda anulado y con ello se priva a los individuos de la posibilidad de cultivar su identidad.

Una lectura que puede desprenderse del análisis del "ascenso de lo social", elaborado por Arendt en *La condición humana,* es entender el Estado soberano moderno como el gran enemigo de la ciudadanía republicana. Nora Rabotnikof ha criticado a Arendt a este respecto:

> Sociedad y Estado, en su diferenciación y articulación, son el gran blanco de ataque [arendtiano]: el Estado soberano moderno es sólo centralización burocrática y la sociedad es sólo sociedad de masas, ambos enemigos de la república de ciudadanos. En ningún momento, los conceptos de sociedad y Estado pueden ser utilizados en función analítica, lo cual dificulta de entrada la posibilidad de pensar, aun con intención normativa, una síntesis entre el republicanismo antiguo y la sociedad y Estado modernos.[177]

[176] H. Arendt, *La condición humana*, p. 57.
[177] N. Rabotnikof, *op. cit.*, p. 147.

A diferencia de Rabotnikof, considero que sí es posible, desde el pensamiento arendtiano, una síntesis entre republicanismo cívico y Estado de derecho moderno.[178] Esta afirmación se sostiene en la propuesta arendtiana según la cual el espacio público se constituye a partir del poder emergente de la acción conjunta. De esta tesis da cuenta en *Sobre la revolución*, donde enfatiza necesidad de la institución y la ley para la constitución de un espacio para la libertad. La libertad requiere de la constitución de una república. Son las instituciones las que garantizan la libertad. Para Arendt, las constituciones y las instituciones son "el alma de la República".[179] Es importante no confundir, entonces, esta insistencia acerca del papel de la ley y de las instituciones con lo que Arendt llama "el ascenso de lo social". Lo social supone un predominio de la administración de la necesidad a gran escala; administración extendida que borra la distinción entre lo privado y lo público. Así, se anula la participación y se reduce la política a la gestión técnica de los asuntos públicos. Los ciudadanos son situados en una condición de pasividad frente a la burocracia estatal. En tal contexto, el Estado se convierte en el destinatario de los reclamos políticos y en responsable absoluto de la distribución de los bienes y el mantenimiento de la vida. El conformismo y el comportamiento normado se convierten en la actitud predominante de la ciudadanía, impidiendo no sólo su capacidad de actuar, sino la emergencia de la libertad. Cuando lo político se reduce a lo social, la acción política se reduce a conducta instrumental regida por el principio medios-fines.

[178] Me he ocupado de este tema en extenso en un artículo: "Lo común y el mundo en común. Una reflexión desde el pensamiento arendtiano", *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 2021 (en prensa). Sólo apuntaré aquí algunas de las ideas desarrolladas en este artículo en extenso. Retomaré más adelante el tema de la ley y su relación con el poder y la libertad. *Vid. infra* capítulo V.
[179] H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 56.

Espacio privado y espacio público

En el segundo capítulo de *La condición humana*, Arendt aborda explícitamente el asunto de la distinción entre espacio privado y espacio público, recurriendo a la revisión histórica de la *polis* griega y la república romana. Así, "el rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias";[180] mientras que "la esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*".[181] De esta forma, libertad y necesidad son los rubros que distinguían estas dos esferas. Sólo en el ámbito público es posible la libertad, la necesidad está vinculada a la esfera doméstica.

Esta nítida distinción entre espacio privado y público en el pensamiento griego vendrá a empañarse en la modernidad con el ascenso de lo social. Lo social elimina las fronteras entre lo privado y lo público, haciendo que lo que fue espacio para la libertad sea ahora ámbito de la necesidad. Lo social es una ampliación de lo privado, de forma que los asuntos domésticos se presentan en el espacio público y esto hace que se desarrolle un gran aparato administrativo estatal para la resolución de necesidades globales. Se produce entonces una mercantilización de la esfera pública y la conversión del Estado en una gran empresa. El ascenso de lo social habría conducido a la pérdida del espacio público y con ella a una concepción del poder unificado y al mismo tiempo atomizado. De este modo, lo social se entiende como lo privado ampliado, al volverse públicos los asuntos domésticos. Esta ampliación del ámbito privado conduce a la pérdida de la posibilidad de individuación, de singularización que nos ofrece el espacio público.

Lo social es ese dominio de los anhelos propios del mundo privado del *parvenu*, quien perdió la perspectiva de mundo co-

[180] H. Arendt, *La condición humana,* p. 43.
[181] *Idem.*

mún, característica del ciudadano, e hizo de la introspección su *modus vivendi*. El ciudadano afirma su identidad propia gracias al reconocimiento, no de la adhesión acrítica a las normas del espacio o círculo al que se pretende acceder. A diferencia del *parvenu,* en el ámbito político emerge la figura del héroe, que no es más que el hombre libre. "La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se halla ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal".[182] Se trata de una superación de la introspección a la que aludíamos líneas arriba.

De hecho,

> el espacio de aparición es el espacio político, donde los hombres se agrupan para la acción y el discurso, es el lugar genuino de presencia del poder. Esta constitución directa del poder precede –según Arendt– a toda constitución de las entidades públicas y de las formas de gobierno; así, lo primero que disgrega a las comunidades políticas es precisamente la pérdida de poder, que la mayoría de las veces ocurre cuando dichas comunidades se institucionalizan.[183]

Al desaparecer la esfera de lo público por el ascenso de lo social, la acción política se convierte en pura técnica; en administración y gestión, como ya vimos, se hace del Estado un gran mercado.

Nótese que, frente a este dominio de lo social, Arendt ofrece la idea del espacio público como ámbito caracterizado por la pluralidad:

> La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían

[182] *Ibidem*, p. 210.
[183] Anabel Mejuto, "Relato mundi", *En torno a Hannah Arendt,* p. 160.

el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.[184]

Partiendo de esta propuesta sobre la pluralidad, la política se caracteriza como "una actividad que permite a cada individuo, mediante sus acciones y discursos, presentarse ante los otros como un sujeto que posee una identidad propia, que debe ser reconocida por ellos".[185] En este modo de concebir la política, encontramos la interna relación con el espacio público como "espacio de aparición", ámbito donde el hombre se desarrolla de manera plena. El espacio público es el terreno del pleno desarrollo de las identidades singulares. Y al mismo tiempo, es el lugar para el reconocimiento de los otros como personas iguales, no idénticas.

Esta noción del espacio público tiene además otra cara, la de ser mundo común:

> La realidad y confiabilidad del mundo humano descansan principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, y potencialmente incluso más permanentes que la vida de los autores. La vida humana, en la medida en que construye el mundo, se encuentra en constante proceso de transformación, y el grado de mundanidad de las cosas producidas depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo.[186]

El carácter efímero de la idea del espacio público como espacio de aparición es contrarrestado por esta otra forma de concebirlo. En este sentido, Arendt está estableciendo una distinción entre naturaleza y mundo. Ésta es una construcción artificial, compuesta tanto por los objetos construidos como por las instituciones creadas por medio de la acción y el discurso. Es en el mundo, ese espacio de cosas que impiden que "caigamos

[184] H. Arendt, *La condición humana*, p. 19.
[185] E. Serrano, *Consenso y conflicto*, p. 82.
[186] H. Arendt, *La condición humana,* p. 109.

unos sobre otros", donde los hombres aparecen ante los otros: esto es lo que nos proporciona nuestro sentido de realidad. Es posible hallar en esto una identificación entre lo público y ese mundo común.[187]

En la sociedad de masas, en nuestras sociedades contemporáneas, caracterizadas por el auge de lo social "esta carencia de relación 'objetiva' con los otros y de realidad garantizada mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana".[188] Frente a este estado de cosas, Arendt nos ofrece una perspectiva luminosa de la acción política según la cual la aparición en el espacio público nos permite iniciar algo nuevo en el mundo.

[187] N. Rabotnikof, *op. cit.*, p. 118.
[188] H. Arendt, *La condición humana*, p. 68.

Juicio político y ciudadanía democrática

El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.

Hannah Arendt

Para Hannah Arendt, la pregunta por la capacidad de juicio surge a raíz del colapso de criterios heredados de juicio o lo que caracteriza como "la ruptura definitiva con la tradición que marcó el evento político definitivo del siglo XX", el totalitarismo. Enfrentarse a la figura de Eichmann, tratar de pensar en lo acontecido fue para ella el detonante de sus reflexiones sobre el juicio político. También para los teóricos contemporáneos el problema de cómo juzgar en ausencia de normas o conceptos heredados es de suma relevancia y la propuesta arendtiana al respecto se ha convertido en un referente. [189]

[189] Una buena muestra del interés despertado por Arendt con relación a este tema puede encontrarse en Beiner, R. y Nedelsky, J. (eds.), *Judgement, Imagination and Politics*, Rowman and Littlefiel, Nueva York, 2001. Véase, además, Ferrara, A. *Justice and Judgment,* Sage, Londres, 1999; y *The Force of The Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2008; Zerilli, L., "The practice of Judgment: Hannah Arendt´s Copernican Revolution", en *Theory after Theory*, Jane Elliott y Dereck Atridge (eds.), Londres, Rotledge, 2011; también "Judgment", *The Encyclopedia of Political Thought*, Michel T. Gibbons (eds.), Londres, Blackwell, 2015; y su reciente *A Democratic Theory of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 2016. Assy, B., *Ética, responsabilidade e juizo em Hannah Arendt*, Sãu Paulo, Instituto Norberto Bobbio, 2015;

En este capítulo, comenzaré presentando de manera sucinta el modelo de juicio que Arendt esboza. No me adentraré aquí ni en las fuentes del juicio político ni en el acopio que de ellas hace Arendt.[190] En un segundo momento me ocuparé, en sintonía con el horizonte de este trabajo, más que del asunto exegético, de señalar algunas de las implicaciones que supone pensar el juicio político como característica *sine qua non* de una ciudadanía democrática. Es la noción de ciudadanía participativa y –como defenderé más adelante– republicana la que me interesa recuperar en vínculo con la noción de espacio público que hemos podido rastrear en el capítulo anterior.

El juicio

Es común leer que en las obras arendtianas podemos encontrar dos modelos de juicio: el primero de ellos desarrollado durante los sesenta y el segundo modelo en sus escritos de los setenta.[191] De acuerdo con esta lectura, cuyo principal promotor fue Ronald Beiner,[192] podemos establecer dos fases: una temprana, en la cual el juicio es la facultad de actores políticos que actúan en la esfera pública, y una posterior, en la que el juicio es el privilegio de los espectadores. Literalmente, nos dice Beiner:

> *In her earlier writings (for example, in "Freedom and politics," "The crisis in Culture," and "Truth and Politics") Arendt had introduced the notion of judgment to give further rounding to her conception of*

Azmanova, A., *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment,* Nueva York, Columbia University Press, 2012. Y Fraser, N., *Justice Interruptus*, Routledge, Nueva York, 1997; Iris Marion Joung, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000. En nuestro idioma, véase María Pía Lara, M.-P., *Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*, *op.cit.*

[190] Se puede encontrar un análisis crítico interesante con relación a la lectura arendtiana de Kant en el artículo de Jacinto Rivera, "Kant y Hannah Arendt. La comunidad de juicio reflexionante", *Ideas y valores*, núm. 128, agosto, 2005.

[191] Entre estos intérpretes se encuentran Richard Bernstein, Dana Villa, Albert Wellmer y Seyla Benhabib.

[192] R. Beiner, "Hannah Arendt on Judging", *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

political action as a plurality of actors acting in concert in a public space . . . In the later formulation, which begins to emerge in the Kant Lectures as well as in both "Thinking and Moral Considerations" and the Thinking volume, she approaches judging from a quite different, and much more ambitious, point of view.[193]

Si aceptamos sin cuestionar, por mor de la exposición, que en Arendt hay dos modelos del juicio político, podemos comenzar dando cuenta de aquel modelo que habría desarrollado en sus primeros escritos, los textos de los sesenta. En dichas obras, Arendt enfatiza la capacidad del ciudadano de reflexionar acerca de su mundo y tomar decisiones. Se trata del juicio entendido como una facultad de los actores políticos. Y más adelante, en un segundo momento, me ocuparé de lo que Beiner llama "el privilegio de los espectadores", es decir, el juicio desde el punto de vista de la vida contemplativa. Al final de este capítulo, argumentaré en contra de la interpretación de aquellos que sostienen que podemos encontrar dos teorías de juicio.[194]

El juicio, una facultad de los actores políticos

En términos kantianos, el juicio es la capacidad que subsume lo particular en lo universal. Kant distingue entre el juicio *determinante* y el *reflexionante*. En el primero, la regla universal para la subsunción está dada. En el segundo, lo particular está dado y lo que se busca es la regla o el principio. Es un juicio singular y en él los conceptos involucrados no determinan el objeto del juicio. El juicio *reflexionante* puede ser, a su vez, teleológico o estético.[195] En este último, Arendt encuentra el modelo para el juicio político.

[193] *Ibidem*, p. 93.

[194] Aunque con diferentes argumentos, comparto posición con María Pía Lara, *Narrar el mal*, pp. 135-157.

[195] I. Kant, *Crítica del discernimiento*, Roberto R. Aramayo y Salvador Mas (eds. y trads.), Madrid, Mínimo Tránsito, 2003. No he adoptado –por razones que ahora no vienen al caso– la denominación "Discernimiento" en lugar de "Juicio" que Roberto R. Aramayo argumenta profusamente en el estudio introductorio. Para las referencias a la *Crítica del discernimieno*, usaré la notación *KU* seguida del parágrafo y la página. En este caso, *KU*, Introducción, § IV.

En oposición clara a la idea de sujeto cartesiana, desde la que se establecen condiciones para la verdad de carácter subjetivo y con afanes de universalidad, en su reflexión sobre el juicio político, Arendt ubica al hombre entre los otros. Al igual que el juicio de gusto caracterizado por Kant, el juicio político no puede ejercerse en solitario; requiere la comunicabilidad, y demanda el acuerdo y el reconocimiento general. La capacidad de juicio se desarrolla necesariamente dentro de un espacio público, en el que la persona que juzga delibera con los demás participantes de la comunidad política. Es por ello que la validez del juicio no depende del Yo o de la autoconciencia, "sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones".[196] Según este planteamiento, la validez del juicio depende de la posibilidad de pensar poniéndose en el lugar del otro, de modo que el juicio político es esencialmente representativo: "me formo una opinión tras considerar un determinado tema desde distintos puntos de vista recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento".[197] Esto es posible gracias a la imaginación. La posibilidad de –robando a Hannah Arendt la expresión– "ir de visita" a otras perspectivas de mundo, gracias a la imaginación, permite dotar de imparcialidad a nuestros juicios. Planteada en estos términos, la imparcialidad no es un lugar intemporal, un punto arquimédico o un vacío de particulares, sino más bien una saturación de particulares.[198] Así, se establece una distinción clara entre esta forma de discernimiento capaz de juzgar y el pensamiento especulativo. Este último trasciende por completo el sentido común, mientras que aquel se arraiga en ese sentido común que compartimos con los otros al mismo

[196] H. Arendt, "Crisis de la cultura: su significado político y social", en *Entre el pasado y el futuro,* p. 233.

[197] H. Arendt, "Verdad y política", en *Entre el pasado y el futuro*, p. 254.

[198] Considero que justo en este punto es donde Arendt ofrece una perspectiva novedosa que supera los planteamientos de corte universalista de J. Rawls y J. Habermas. La teoría del juicio que puede desprenderse de la concepción arendtiana nos abre no sólo a pensar desde el particular sino también a hacerlo desde posiciones críticas y con un interés emancipatorio. *Vid.* Muñoz, M-T. "Una teoría del juicio para lo común", (*forthcomming*).

tiempo que compartimos el mundo:[199] el *sensus communis*. De acuerdo con la interpretación arendtiana, se trata de una especie de sexto sentido que coordina los otros cinco y asegura que las percepciones que adquirimos por medio de los otros sentidos sean veraces.[200] Desde él, adquirimos la *sensación de realidad*.[201] De esta manera, en los juicios, se expresa una opinión mediada por el lugar en el mundo que quien juzga ocupa, y sin embargo "objetiva" en tanto el mundo es común a todos.[202] Siguiendo los planteamientos de la *Crítica del Juicio* en su propuesta acerca de los juicios de gusto, Arendt busca dotar de objetividad a los juicios políticos apoyándose en el *sensus communis*. Dice Kant: "La necesidad de adhesión universal pensada en un juicio de gusto es una necesidad subjetiva que se representa como objetiva bajo la presuposición de un sentido común".[203]

Ahora bien, no solo es necesario presuponer un *sensus communis* o sentido de común, se requiere además de otras muletas. En efecto, "el juicio reflexionante es el modelo elegido para pensar la validez cuando la naturaleza de la pregunta planteada […] nos pone en una compleja situación en la que, para responderla o para probar respuestas disponibles, no se puede invocar un "universal" definido, universalmente aceptado o establecido de algún otro modo".[204] Para tales situaciones, el recurso que tenemos son los ejemplos. De manera que, en lugar de sentirnos

[199] H. Arendt, "Crisis de la cultura su significado político y social", p. 234.

[200] A. Ferrara discute la noción de *sensus comunis* y establece tres posibles estrategias para responder a la pregunta: ¿qué compartimos exactamente cuando afirmamos compartir un *sensus comunis*? De acuerdo con su interpretación, la primera estrategia es la hermenéutico-fenomenológica (Gadamer-Husserl) que tiene el problema de sustantivizar en exceso: esta perspectiva convierte al *sensus comunis* en un cuerpo de conocimiento compartido; la segunda estrategia, la kantiana y arendtiana, naturaliza en exceso: hace del *sensus comunis* una facultad natural de ser humano; la tercera es la propuesta por Ferrara, y la denomina de la autorrealización: el *sensus comunis* es la capacidad universal de sentir la evolución de la vida humana y lo que favorece tal evolución. No puedo extenderme aquí en este punto, pero considero que Ferrara ontologiza el *sensus comunis*. *Vid*. *La fuerza del ejemplo*, pp. 45-59.

[201] *Cfr.* H. Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 67 y 68.

[202] En *La condición humana,* sostiene Arendt: "el único carácter del mundo con el que calibrar su realidad es el de ser común a todos", p. 231.

[203] Kant, *KU*, §22.

[204] A. Ferrara, *La fuerza del ejemplo,* p. 41.

compelidos por un principio o regla general a la hora de juzgar, nos guiamos por "la fuerza del ejemplo". Los juicios reflexionantes entonces apelan a la "normatividad" que se desprende del *sensus communis* y de los ejemplos. El resultado de esta manera de garantizar la validez de los juicios es que esta deviene más bien en una cuestión de persuasión. El juicio político, en tanto juicio *reflexionante* y no *determinante*, no es de ninguna manera definitivo, sino que se integra en el entramado de la acción y el discurso para ir construyendo el espacio público. Es más, deberá ser juzgado por otros, buscando lo que Arendt denominó un *consenso cortejado*. Esta noción nos ofrece un aspecto en el que es importante considerar al juicio: el juicio político, como el juicio de gusto, es persuasivo. No busca la verdad, sino el acuerdo.

> La cultura y la política –nos dice Arendt– […] van juntas porque no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común y la decisión sobre la clase de acciones que se emprenderán en él, además de cuál deberá ser su aspecto en adelante, qué clase de cosas debe aparecer en él.[205]

Estos planteamientos, rápidamente esbozados, ofrecen cuatro rasgos fundamentales del juicio político: en primer lugar, la pluralidad que se presupone en el juicio político, –a diferencia del pensamiento que es una actividad solitaria–, se trata de ese "pensar poniéndose en el lugar de los demás", del pensamiento representativo o la mentalidad ampliada, en términos kantianos; en segundo lugar, la vinculación del juicio con el *sensus communis*, ese sentido comunitario que permite la comunicación; en tercer lugar, la validez ejemplar, que no es la validez universal, sino una validez "general" fundada en la fuerza de los ejemplos.[206] Y, por último, su carácter persuasivo.

[205] H. Arendt, "Verdad y política", p. 235.
[206] *Vid*. A. Ferrara, *La fuerza del ejemplo*, en especial el capítulo 2, "La elucidación ejemplar", pp. 69-92.

Todos estos rasgos del juicio se aplican –o al menos deberían aplicarse– a la facultad de juzgar del actor, es decir, al ciudadano en su cotidiana convivencia en el espacio público. Sin embargo, hay otro acercamiento posible a la capacidad de juzgar que, según varios autores,[207] es más propio de las sociedades democráticas contemporáneas: el espectador reflexivo.

El juicio, ¿privilegio de los espectadores?

En su artículo "El pensar y las reflexiones morales",[208] una conferencia que fue publicada en 1971, pero dictada en 1965, Arendt analiza de manera breve la relación entre el pensar y el juzgar. El juicio es presentado en esta obra como una forma de pensamiento. Ahora bien, tanto en este breve ensayo como en *La vida del espíritu,* Arendt imprime matices y distinciones claras entre la capacidad de pensar y la de juzgar.

En *La vida del espíritu*, Arendt distingue tres actividades mentales básicas, el pensamiento, la voluntad y el juicio que ponen en juego las facultades humanas más elevadas: razón, intelecto e imaginación. Sugiere además que el pensamiento funciona de dos maneras: una orientada por la razón que se busca encontrar sentido en el mundo diverso en que habitamos; otra orientada por el intelecto en que se busca encontrar la verdad (o un conocimiento verificable). Ambas funciones están interrelacionadas.[209] La primera función no tiene una finalidad posterior, ni se realiza de modo específico. Tampoco es una actividad que debería dejar algo concreto tras de sí. Se satisface en el puro acto de pensar. Por ello, podemos referirnos a ella simplemente como 'el pensar'. Puede abarcar cualquier ámbito o materia, así como la totalidad de las experiencias humanas. Así, el pensar, 'un diálogo silencioso con uno mismo', supone cierto recogimiento. "Para el pensamiento, entonces, aunque no para la filosofía en sentido

[207] Especialmente interesantes son los trabajos de Linda Zerilli. En su último libro se recogen las ideas más importantes defendidas por ella a largo de los últimos diez años, *A Democratic Theory of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.

[208] En H. Arendt*, De la historia a la acción*, pp. 417-446.

[209] H. Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 81-82 y 86.

estricto, la retirada del mundo de los fenómenos constituye la única precondición esencial".[210] De manera que

> las diferentes actividades mentales […] no pueden hacerse presentes si no es mediante una deliberada *retirada* del mundo de los fenómenos. No se trata tanto de una retirada del mundo […] como de una retirada de la *presencia* del mundo a los sentidos. *Todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente a los sentidos*. La representación, el hacer presente aquello que en realidad está ausente, es el único don del espíritu […] este don recibe el nombre de *imaginación*, que Kant definió como "facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto".[211]

El mundo de los fenómenos es el mundo de los objetos que percibimos con los sentidos y es, en principio un mundo diverso. Y el pensamiento se sustrae de ese mundo, en palabras de Arendt se coloca "fuera de orden" pero lo hace a fin de que "lo distante pueda hacerse manifiesto".[212] El alejamiento del mundo de las apariencias que llevamos a cabo a través del pensamiento tiene sus limitaciones. No podemos sustraernos de manera total, pues: "*todo individuo que sea capaz de ver desea a su vez ser visto, todo el que pueda oír emite sonidos para que le escuchen, todo el que pueda tocar se ofrece para ser palpado*".[213]

Y es en este ir y venir del mundo de los fenómenos, del espacio de las apariencias al retiro del pensamiento donde la imaginación juega un papel fundamental. La imaginación es la facultad que, si bien nos ayuda a alejarnos del mundo de las apariencias, trabaja desde un vínculo con él. "No es la percepción, a través de la cual experimentamos directamente y más de cerca las cosas, sino la imaginación que viene tras ella, quien prepara los objetos para el pensamiento".[214] Gracias a la imaginación, es posible potenciar el alcance y validez de nuestro juicio al considerar diversos y

[210] *Ibidem*, pp. 96-97.
[211] *Ibidem*, p. 98. Cursivas en el original.
[212] *Cfr. ibidem*, p. 104.
[213] *Ibidem*, p. 43. Cursivas en el original.
[214] *Ibidem*, p. 106.

múltiples puntos de vista. Desde nuestro pensamiento también volvemos al mundo de las apariencias y "venimos bien equipados para participar en el juego del mundo" y esa participación no es pasiva, sino activa.

En el apartado de *La vida del espíritu* que lleva por título: "11. Pensamiento y acción: el espectador", Arendt retoma las características arriba señaladas para el pensamiento y las confronta con el juicio. Con toda claridad señala que

> la distancia necesaria para el que juzga no es, evidentemente, igual a la del filósofo. Aquel no abandona el mundo de los fenómenos, sino que se sustrae a la participación activa, adoptando una posición de privilegio desde la que contemplar el todo. […] El veredicto del espectador, aunque imparcial y libre del interés y la fama, no es independiente de los otros, al contrario, debe, según Kant, tener presente una "mentalidad amplia.[215]

Pese a esta posición de privilegio, es imprescindible tener en cuenta que en nuestros juicios se muestra el hecho de que compartimos un *sensus communis* y que somos una comunidad de lenguaje.[216] La expresión de nuestros juicios es la posibilidad de pensar con los otros "y en general de pensar" y sólo así podemos ponderar nuestro pensamiento: "la única garantía para "la corrección" de nuestro pensamiento está en que "pensamos, por así decirlo, en comunidad con otros a los que comunicamos nuestros pensamientos, así como ellos nos comunican los suyos".[217]

Se podría pensar erróneamente, entonces, que nuestras posibilidades de comprender y de encontrar sentido parecen estar circunscritas a una comunidad, a una temporalidad y a un contexto. Sin embargo, Arendt enfatiza la historicidad de nuestros conceptos. Nuestros conceptos, como nuestro lenguaje,

[215] *Ibidem*, p. 114.
[216] *Vid*. He desarrollado esta idea en "Validez ejemplar y comunidades de certezas.", *art. cit.*
[217] H. Arendt, *Verdad y política*, p. 247.

son mudables y contingentes.[218] Pese a que el lenguaje "fija" de alguna manera nuestro pensamiento, nuestros juicios no quedan únicamente circunscritos al acuerdo establecido entre los que pertenecen a una comunidad dada, sino al acuerdo de aquellos que son capaces de tomar un punto de vista ampliado.[219] Así lo señala Beiner: "la preocupación predominante aquí se refiere a un mundo, o a una comunidad de ciudadanos del mundo, a quienes apelamos de manera aún más urgente de la que lo hacemos con aquellos que están inmediatamente a nuestro alrededor".[220] De manera que, cuando Arendt habla de mundo, no está pensado en la comunidad cercana sino en la humanidad. Esto queda claro sus palabras: "Uno siempre juzga como miembro de la comunidad, guiada por un *sensus communis*. Pero en última instancia, uno es un miembro de una comunidad mundial por el puro hecho de ser humano; esto es de una existencia cosmopolita".[221]

El juicio es, pues, la manifestación del pensamiento en relación con lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo correcto y lo incorrecto. "Juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar realiza el pensamiento. Lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar".[222]

De acuerdo con lo visto hasta aquí, tal vez pudiera pensarse que Arendt está estableciendo una distinción entre el espectador reflexivo y el actor político que nos conduciría a defender dos teorías, relacionadas pero distintas, del juicio. Como decía al inicio, diversos autores han planteado dos modelos del juicio

[218] El modo en que Arendt se refiere a los conceptos me recuerda la reflexión de Gallie de conceptos esencialmente impugnables. Gallie, W. B. (1956) *Proceeding of the Aristotelian Society*, New Series, vol. LVI, 1995. Traducido como "Conceptos esencialmente impugnados", por Gustavo Ruiz Millán, en *Cuadernos de Crítica*, núm. 49, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1998. Y también al vínculo que establece Connolly entre cambio político y cambio conceptual. Williams Connolly, *The Terms of Political Dicourse,* Princeton, Princeton University Press, 1993, 3ª ed.

[219] *Cfr*. Ferrara, *La fuerza del ejemplo*, p. 75.

[220] R. Beiner, "Interpretative Essay", en H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy, op. cit.*, p. 123.

[221] H. Arendt, *ibidem*, p. 175.

[222] H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 215.

que dependen de la mirada a la agencia o al pensamiento.[223] Según esa lectura, en los últimos escritos se enfatizaría el papel del espectador que puede tomar distancia de los hechos, ganar en imparcialidad y, en su papel de narrador, dejar constancia de lo acontecido; mientras que en los escritos de los años cincuenta y sesenta, se encontraría una teoría del juicio pensada para la acción en el espacio público. Si bien esto es, en algún sentido, cierto, no debe olvidarse que, como he mostrado, el espectador reflexivo no es quien desde su asiento –un lugar intemporal, la región del pensar– puede disfrutar de manera privilegiada o ausente del espectáculo y juzgar la representación, porque no participa en ella. Como ella misma señala, no se trata de que el espectador se retire del mundo, sino que se aleja de "la *presencia* del mundo a los sentidos".[224] Al igual que en una obra de teatro, sin espectadores no habría representación. Y, al mismo tiempo, la actividad del juicio es inherentemente social y pública. Si es posible el juicio para el espectador es porque está presente observando la representación. El juicio necesita un público, necesita la publicidad, la comunicación.[225] Como he enfatizado a lo largo de este ensayo, el juicio nunca es una actividad privada. "La del juicio es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás".[226]

[223] Según la opinión de Seyla Benhabib, de la que discrepo: "*Arendt's reflections on judgment do not only vacillate between judgment as a moral faculty, guiding action, versus judgment as a retrospective faculty, guiding the spectator or the storyteller. There is an even deeper philosophical perplexity about the status of judgment in her work. This concerns her attempt to bring together the Aristotelian conception of judgment as an aspect of phronesis with the Kantian understanding of judgment as the faculty of "enlarged thought" or "representative thinking*". *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Londres-Nueva Delhi, Thousand Oaks, 1996. Estoy más de acuerdo con M. Passerin d´Entrevés, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres-Nueva York, Routledge, 1994; quien señala que, con respecto a las dos fuentes filosóficas, es decir, Aristóteles y Kant, su oposición es más aparente que real. Considero con Passerin que, *con base en ambos filósofos*, Arendt fue capaz de subrayar la importancia de la atención al particular y la preocupación por el universal que es el sello del buen juicio.

[224] H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 98. Cursivas en el original.

[225] F. Birulés, intr. a *¿Qué es la política?*, p. 35.

[226] H. Arendt, *La crisis de la cultura: su significado político y social*, pp. 233-234.

Dijimos anteriormente que la noción de mundo compartido que aparece en estas palabras de Arendt no alude a la comunidad cercana sino a la humanidad.[227] Estas últimas afirmaciones no me comprometen con una ruptura del vínculo entre pensamiento y juicio. Todo lo contrario. Siguiendo la propuesta de Maurizio Passerin, es posible mostrar la doble conexión entre la actividad de pensar y el juicio:

> En primer lugar, pensar –el diálogo silencioso conmigo mismo– disuelve nuestros hábitos fijos del pensamiento y las normas de conducta y así prepara el camino para la actividad de juzgar los datos sin la ayuda de los universales preestablecidos. No es que el pensamiento proporcione un juicio con nuevas reglas para subsumir lo particular bajo lo universal. Por el contrario, afloja la empuñadura del universal sobre lo particular, liberando así el juicio de categorías petrificadas de pensamiento y de las normas convencionales de comportamiento.[228]
>
> La segunda forma en la que Arendt conecta la actividad de pensar con la de juzgar es mostrando que el pensamiento, por la realización del diálogo conmigo mismo que se da en la conciencia, produce conciencia como un subproducto. Esta conciencia, a diferencia de la voz de Dios o lo que pensadores más tarde llamaron *lumen naturale*, no da ninguna prescripción positiva; sólo nos dice lo que no se debe hacer, qué evitar en nuestras acciones y relaciones con otros, así como de lo que arrepentirse.[229]

De esa manera, el juzgar entendido como subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo. En sus palabras: "la manifestación del viento del pensar no es el conocimiento sino la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo".[230] Dejar de pensar es evitar la relación consigo mismo. Y la renuncia al juicio, supone

[227] Es interesante notar el carácter normativo que adquiere este concepto en los planteamientos arendtianos.
[228] M. Passerin d'Entrevés, *op.cit.*, p. 109. (La traducción es mía).
[229] *Ibidem*, p. 110.
[230] H. Arendt, "El pensar y las reflexiones morales", p. 137.

una renuncia a nuestra posibilidad de habitar un mundo con los otros. La capacidad de juzgar es asunto de todos.

El ciudadano tiene la potencialidad de juzgar y de actuar y, por ello, de construir el mundo común, compartido, redefinido constantemente de forma intersubjetiva. Una construcción en la cual el espectador reflexivo debe jugar un papel fundamental en tanto la capacidad de juzgar es la que nos permite dar sentido al mundo por medio de la elección de cursos de acción o de la reflexión sobre el pasado y los relatos sobre éste. El espectador reflexivo es un ciudadano que no participa en los hechos o los acontecimientos y, sin embargo, no se encuentra fuera de la esfera de los asuntos humanos; su lugar está en el mundo común.

La amistad cívica en un mundo común[231]

Juzgar es juzgar con, y juzgar con es ser amigo.
Juzgar bien es lo principal de la política.

Ronald Beiner

Este tipo de concordia [la amistad cívica] existe
entre los hombres buenos. Son de una misma opinión
consigo mismos y unos con otros... Desean lo que es justo
y lo que va en interés común, y éstas son sus metas comunes.

Aristóteles

En esta propuesta, el lenguaje no es entendido como un obstáculo para el pensamiento, sino como la condición implícita a la capacidad de juzgar. En los planteamientos arendtianos, el lenguaje es entendido como memoria, como narración y discurso; por todo ello, es una posible fuente del consenso. Se trata de un consenso

[231] Un antecedente de este apartado puede encontrase en *Amor mundi* y amistad cívica. Reflexiones sobre la posibilidad del juicio político, en Ortiz Leroux, S. (comp.), *Las formas de la fraternidad,* México, Ed. Coyoacán, 2016, pp. 141-156.

que, aunque llegue a lograrse, es siempre "cortejado" debido a la ineludible pluralidad humana. Su construcción implica, según entiendo, el predominio de la palabra sobre otros instrumentos de poder, es decir, la asociación de las cuestiones y los espacios públicos con ámbitos de despliegue de la persuasión mediante la argumentación. Su obra inconclusa *La vida del espíritu*, así como las *Lectures on Kant's Political Philosophy* apuntan hacia el desarrollo de estas ideas. Allí encontramos "la doctrina no escrita de la razón",[232] su teoría del juicio. Arendt trata de preservar la relación entre el juicio y la razón discursiva; por ello, en este recorrido recuperaré una noción que aparece meramente apuntada en *La condición humana* y desarrollada con algo más de extensión en un ensayo incluido en la compilación *Men in Dark Times,* titulado, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing".[233] Me refiero a la noción de *philía politiké,* "amistad cívica" o "respeto". Ésta constituye el punto importante en la comprensión del juicio político como ámbito para la acción deliberativa de constitución del espacio público.

En *La condición humana*, Arendt expresa:

> El respeto no difiere de la aristotélica *philía politiké,* es una especie de "amistad" sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiramos o de los logros que estimemos grandemente. Así, la moderna pérdida de respeto, o la convicción de que sólo cabe el respeto en lo que admiramos o estimamos, constituye un claro síntoma de la creciente despersonalización de la vida pública y social.[234]

En este punto, podríamos preguntar qué puede aportar el concepto de *philía politiké* a una teoría del juicio. Para responder

[232] Al respecto, *vid*. A. Wellmer, "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón", *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra/Universitat de Valencia, 1996.
[233] H. Arendt, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", *Men in Dark Times,* Nueva York, HBJ Book, 1983, pp. 3-31.
[234] H. Arendt, *La condición humana*, p. 262.

a esta inquietud, voy a partir de la relación que Aristóteles establece entre amistad y justicia. En la *Ética nicomáquea,* Aristóteles establece un nexo ineludible: "la amistad y lo justo tratan de los mismos objetos y envuelven a las mismas personas [...] la amistad está presente hasta el punto de que los hombres comparten algo en común, pues tal es también el grado en que comparten una visión de lo que es justo".[235]

Si recuperamos esta idea en estrecha conexión con la cita anterior de Arendt, es posible establecer un nexo ineludible entre amistad y política, entre comunidad política y comunidad de amigos. Lo que los amigos tienen en común es una visión compartida de lo que es justo y, en esa medida, la amistad es una forma de comunidad.

Aristóteles se ocupa muy bien de señalar que este juicio compartido acerca de lo justo no es una identidad de opinión, sino de una concordia (*homonoia*). En palabras del estagirita:

> *homonoia* es amistad entre conciudadanos, y tal es, en realidad, el uso común del término, pues su esfera es lo que es en el interés común y lo que es de importancia para la vida.[236] Así, siguiendo la lectura en Aristóteles, podemos concluir con Beiner que "juzgar es juzgar con, y juzgar con es ser amigo. Juzgar bien es lo principal de la política.[237]

Pero no debemos confundir esta noción de amistad cívica –que Arendt recupera de Aristóteles– con la idea de fraternidad. En el texto que dedica a Lessing, así como en *Sobre de la Revolución,* la filósofa se encarga de distinguir muy bien estos dos rubros. Para ella, es importante diferenciar con claridad entre la amistad moderna dominada por el *eros* y la amistad antigua caracterizada por la *philía*. Permítanme citar en extenso:

[235] Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1159b25-1160a10.
[236] *Ibidem*, 1167b2-4.
[237] Beiner, *op. cit.*, p. 143.

> en la antigüedad se pensaba que los amigos eran indispensables para la vida humana, en realidad, que una vida humana sin amigos no valía la pena de vivirse [Actualmente] Estamos acostumbrados a ver la amistad tan sólo como un fenómeno de intimidad, en que los amigos se abren los corazones unos a otros, sin que les moleste el mundo ni sus demandas [...] Así nos resulta difícil ver la pertinencia política de la amistad.[238]

La amistad entendida como *eros* destruye la posibilidad de construir un espacio de aparición de las identidades diversas, plurales. Precisamente en su trabajo sobre Lessing, critica esta búsqueda de intimidad, porque significa evitar la disputa, tratar sólo con personas con las que no se entra en conflicto. La excesiva cercanía, según Arendt, suprime las distinciones, elimina el mundo compartido, el espacio público que es por definición un espacio de pluralidad. En *La condición humana,* ya había dicho que "el amor, por razón de su pasión, destruye lo intermedio que nos relaciona y nos separa de los otros".[239]

La amistad no significa, en el contexto de la vida pública, ni intimidad ni fraternidad. Los hombres no tienen que ser desconocidos, pero de ahí no se sigue que deban ser hermanos ni íntimos. En cambio, la noción de amistad aristotélica que vincula amistad, comunidad y justicia nos permite considerar a ésta como elemento indispensable de la vida pública. Como señalé, no se trata de una amistad íntima, sino de una amistad cívica que implica *sensus communis*, en términos arendtianos, sentido comunitario.

Tal como aquí la he presentado, siguiendo la lectura de Beiner acerca de Arendt y Aristóteles, la amistad cívica, entendida como concordia o respeto mutuo, me permite vincular el *sensus communis* con la idea de pensar poniéndose en el lugar del otro, rescatada de Kant. Recordemos que ésta es una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de "pensar poniéndose en el lugar de los demás". Así, la amistad cívica recupera nuestra

[238] H. Arendt, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", pp. 31-32.
[239] *Vid*. H. Arendt, *La condición humana*, p. 261.

inserción en un mundo común compartido que se vuelve explícito mediante la noción de *sensus communis* y, al mismo tiempo, nos abre a la posibilidad de pensar sin perder lo que nos hace ser únicos, lo que nos distingue de aquellos con los que compartimos juicio. La posibilidad de juzgar poniéndose en el lugar del otro y el *sensus communis* no pueden vincularse con la justicia más que por medio de la amistad cívica o el respeto mutuo. El vínculo entre el *sensus communis* aristotélico y el pensar amplio kantiano nos permite recuperar la validez del juicio político. No se trata de un juicio subjetivo y, por ello, particular, pero tampoco de una forma de conocimiento de corte universal. Señalé al inicio de estas reflexiones que, en los juicios reflexionantes, se expresa una opinión que, aunque se encuentra mediada por lo subjetivo, deriva su "objetividad" de la realidad del mundo que, como hemos visto es común a todos.

> El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este punto de vista no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo me sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte sería mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión.[240]

Vista desde esta perspectiva, la facultad de juicio se muestra cómo aquella que nos hace posible integrarnos al espacio público. Así se pone de manifiesto nuevamente la relación ineludible entre juicio, acción y discurso. En su condición de es-

[240] H. Arendt, "Verdad y política", p. 254.

pectador reflexivo, el ciudadano tiene la potencialidad de juzgar y, por ello, de constituir el mundo común, compartido, definido constantemente de forma intersubjetiva. Los límites –bordes no definidos, de ese mundo común– del espacio público, en constante construcción constituyen el marco de la legitimidad que debe articular nuestra vida juntos. Este papel fundamental del juicio en el que Arendt trabajaba cuando falleció, nos permite comprender plenamente las siguientes palabras del prólogo a *La condición humana*:

> cualquier cosa que el hombre haga, sepa o experimente sólo tiene sentido en el grado en que pueda expresarlo. Tal vez haya verdades más allá del discurso, y tal vez sean de gran importancia para el hombre en singular, es decir, para el hombre en cuanto no sea un ser político, pero los hombres en plural, o sea los que viven, se mueven y actúan en este mundo, sólo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos.[241]

De este modo, la capacidad de juicio se torna fundamental no sólo para dar sentido a nuestra vida juntos sino también para habitar y constituir nuestro mundo común. Para que el ejercicio de la capacidad de juicio sea posible ser requiere de una actitud de respeto, de amistad cívica. Esta permite entender a los participantes en el espacio público como miembros de una comunidad donde se construyen fines desde la pluralidad. La amistad cívica se muestra, pues, como condición indispensable para la posibilidad misma no sólo de la acción intersubjetiva, sino también de la deliberación y el juicio realmente crítico y político.

Juicio político y ciudadanía democrática

Tras esta sucinta caracterización de las dos perspectivas desde las que puede reconstruirse la facultad de juicio en Arendt y su vínculo con la amistad cívica y el respeto mutuo, es necesario

[241] H. Arendt, *La condición humana,* pp. 16-17.

ya vincular esta propuesta con la idea apuntada al inicio del capítulo: el juicio político es una capacidad fundamental para una ciudadanía democrática.

La noción de mundo común que he venido destacando nos abre la posibilidad de pensar en lo que somos capaces de ver desde posiciones que no son las nuestras, esto es, nos abre a la posibilidad de pensar representativamente y juzgar reflexivamente. Según el planteamiento arendtiano, el espacio público es tanto un espacio de aparición que se constituye en el encuentro constante de los ciudadanos plurales, como mundo común. Desde ambos sentidos, esto es como espacio de aparición y como mundo común, podemos atisbar esta otra dimensión: de ser espacio para el juicio reflexivo, un espacio para la argumentación y la deliberación crítica.

La idea de mundo común vinculada con la de *sensus communis* es una respuesta para aquellos que dudan de la posiblidad del diálogo sustantivo como forma de construir espacio público. Ser miembro de una comunidad política significa construir un mundo común. A veces puede dar la impresión de que Arendt se refiere al mundo común como si su posibilidad estuviera dada en el hecho ontológico de la pluralidad humana. Y es cierto que, en su libro *La condición humana*, ella tiende a hablar del mundo común como sinónimo de la realidad mundana, entendida como el sentido de objetividad, generada por la presencia de otras personas que ven lo que veo y escuchan lo que oigo, aunque su punto de vista no sea idéntico. Sin embargo, el mundo común no está dado; es un logro político, aunque sus raíces estén en la condición ontológica de la pluralidad humana. El mundo común no sólo se construye con diferentes perspectivas, sino con actos imaginativos de pensar y juzgar que tengan en cuenta la pluralidad. Para Arendt, lo que es común para nosotros no es una concepción general del bien o de lo moral y políticamente correcto que todos deberíamos compartir, sino más bien un espacio público creado a partir de la expresión pública de la pluralidad de concepciones integrales**.** El mundo común es "el

espacio en el que las cosas se vuelven públicas".[242] Esta idea del mundo común nos recuerda que el carácter político de cualquier práctica humana no se da en la práctica en sí misma, sino que se crea mediante lo que Arendt llama "acción en concierto". Es en este espacio donde, al hacer público un juicio (piénsese en el *Me too*), corremos el riesgo de ser rechazados como irracionales, o bien, conseguimos que un asunto se vuelva una cuestión política sujeta a debate.

La idea de un mundo común nos invita a reconocer que nuestra práctica de la política convierte el pluralismo de valores en un combate a muerte, en lugar de en una condición intrínseca de las sociedades democráticas. La afirmación de la pluralidad como algo que sólo puede aparecer en público, en lugar de algo que es privado, en algún sentido, oculto, es crucial. Las diferencias son siempre variables y estos cambios son fundamentales para que los reclamos de grupos o individuos diversos no sean reprimidos y para que puedan obtener voz política adecuada.[243] Ahora bien, estas nuevas variaciones de lo comúnmente aceptado no estaban ahí desde el inicio –podemos decir que no son originarias– y en muchos casos suponen violaciones a lo comúnmente aceptado. Los grupos, los colectivos, las personas ganan su voz política aceptando el riesgo de ser considerados irracionales u ofensivos o incluso, fuera de la ley. Simplemente no podemos saber lo que significarán nuestros juicios sobre el mundo –o si serán entendidos como irracionales, como locuras, como ofensas, como políticamente irrelevantes, o alguna combinación de estas anteriores– antes del momento de su enunciación y recepción.[244] La apertura a las nuevas demandas es fundamental para las sociedades democráticas. Por tanto, hemos de concebir el mundo común, el espacio público como un ámbito que hace posible que los ciudadanos en singular o los grupos o colectivos se arriesguen a discrepar, disentir o exponer nuevas concepciones sin temor a ser considerados locos, irracionales o subersivos.

[242] Citada por L. Zerilli, "Value Pluralism and the Problem of Judgment: Farewell to Public Reason", *Political Theory*, 2012, p. 6.
[243] *Cfr. idem*.
[244] *Cfr.* L. Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, *op. cit.*

Recordemos que el juicio político es facultad de pensar lo particular sin la mediación de un concepto. En efecto, el desarrollo de una ciudadanía democrática no será posible, a menos que reconozcamos que no hay reglas universales, ideas preconcebidas, para hacer juicios sobre cuestiones de interés común. El del juicio reflexivo no es el ejercicio de una técnica, no es la aplicación de una regla; tal sería el caso del juicio determinante. Sólo contamos con la práctica de juzgar a partir del mundo común, ejerciendo la capacidad de pensar ampliado y el *sensus communis*. Con la práctica del juicio reflexivo, la expresión de las diferencias de valor puede ser vista, con Arendt, no como algo a ser administrado por una idea de la razón en nombre de la tolerancia y la estabilidad social, sino como susceptible de convertirse en parte del mundo común.

Este planteamiento no está exento de problemas. En primer lugar, podemos preguntarnos: ¿cómo desarrollar en los ciudadanos la capacidad de juzgar de manera que generen un mundo común cuya posibilidad surge precisamente de la ausencia de una doctrina general del bien?, ¿qué pasa si la amenaza a la democracia no es el conflicto mortal de diferentes concepciones de mundo, sino el deterioro del mundo común en que estas concepciones pueden ser expresadas y juzgadas?

Ésta es la apuesta de Arendt, para quien las perspectivas plurales son el alma misma de la esfera pública. Se convierten en una amenaza para la esfera pública cuando ya no se expresan en el ámbito público. La validez de los valores expresados como juicios políticos depende no de su redención por alguna agencia objetiva o por el discurso de la razón pública,[245] sino por los juicios reflexivos de los ciudadanos en la práctica política. Para preservar una esfera pública democrática y desarrollar esta práctica de construcción del mundo, apelamos al ejercicio del juicio político tal como Arendt lo dejó esbozado.

[245] Desde el punto de vista de la filosofía y teoría política, se postula que la única vía válida para resolver conflictos entre normas, valores y principios está en el *uso público de la razón* (Kant), la *razón pública* (Rawls) o el *discurso y deliberación pública* (Habermas). Arendt aporta esta nueva mirada a los juicios reflexionantes.

Esta manera de concebir el juicio político nos invita al tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes. Nos invita a reivindicar la palabra como forma de acción política. Se trata de una concepción de la política muy distinta de aquella que proclama el compromiso entre intereses como fórmula de cohesión social, cuya formulación es exterior a la acción política misma. Fundado en tal compromiso, el lazo entre los ciudadanos parece débil debido a que el individuo sólo conoce la búsqueda del propio interés y rechaza toda interferencia, toda obligación que pueda trabar su libertad. La ilusión liberal de que la armonía podría nacer del "libre juego" de los intereses particulares y que la sociedad moderna ya no tiene necesidad de la virtud cívica se ha mostrado peligrosa: cuestiona la participación real de los ciudadanos en la vida pública. Desde dichos planteamientos, resulta difícil generar en los ciudadanos el *sensus communis* y el pensar ampliado, imprescindibles para el ejercicio del juicio político.

Apelar al *sensus communis* y a la noción de mundo común no implica una suerte de comunidad política unida por un *bien común*, por una *voluntad general*; la propuesta arendtiana no requiere la supresión de la diversidad en favor de la unidad. Todo lo contrario: ella concibe, como he subrayado más arriba, la ciudadanía desde el concepto de pluralidad.

Desde esta perspectiva, hay mucho que decir en torno del concepto de juicio político como una característica crucial y cotidiana de una ciudadanía democrática.[246] Para reclamar el juicio como una práctica de la ciudadanía democrática, necesitamos pensar dicha práctica más allá de una mera forma de participación. Tendría que entenderse también como una forma de hacer señalamientos y reclamaciones que genera acuerdo sobre cuestiones de interés común, mediante la ampliación de nuestro sentido de lo que cuenta como una cuestión común. Parece que juzgar y hablar políticamente fuera de los límites establecidos por la razón pública es siempre un riesgo inquietante que puede

[246] *Vid*. A. Azmanova, *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment*, New York, Columbia University press, 2012; también, L. Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, *op. cit*.

demandar principios políticos básicos. Sin embargo, el mayor riesgo es el de ser rechazados por los conciudadanos, tratados, si no como locos, como profundamente irracionales y, por tanto, como no teniendo nada que decir políticamente. Pero de igual manera, ese riesgo puede constituir algo nuevo: dominios inesperados y temas de debate político democrático legítimo; altavoces imprevistos de juicios políticos y reclamos que, a su vez, generan nuestro sentido del mundo común.

En efecto, la mayor amenaza para las democracias contemporáneas no radica en el conflicto entre doctrinas inconmensurables, sino la pérdida de un mundo común en el que las diferencias de perspectiva puedan ser expresadas y juzgadas pública y críticamente. En este sentido, los actos de juzgar, los juicios que llevan a cabo los ciudadanos son entendidos como la práctica indispensable que supone la construcción del mundo común.

Más aún, no podemos establecer un límite a lo que es razonable discutir o debatir en política. Arendt sostuvo que apelar a una verdad absoluta socava la libertad de los ciudadanos, pues parece colocar la autoridad para actuar políticamente en un orden extra-político. Además, en su opinión, las pretensiones de verdad plantean graves peligros a la política democrática, porque tienden a impedir todo debate. Las pretensiones de verdad suponen una llamada al silencio ensordecedor. Por ello, Arendt no teme al debate que provocan las distintas pretensiones de verdad, sino al silencio. "Verdad lleva consigo un elemento de coacción", escribe en *Verdad y política*; cualquier reclamo de verdad parece, "estar más allá del acuerdo, la discusión o el consenso".[247] Pero esta preocupación parece olvidar otro asunto de interés en la práctica de hacer afirmaciones políticas, a saber, que cualquier reclamación, incluyendo el reclamo de verdades evidentes, depende finalmente del acuerdo y el consentimiento: de ese *consenso cortejado* que se alcanza a partir del debate, la deliberación y la argumentación de los juicios emitidos por una ciudadanía democrática.

[247] H. Arendt, *Verdad y política*, p. 252.

La incertidumbre acerca de cómo nuestras palabras serán tomadas por otros es precisamente lo que permite que el juzgar no sea sólo una actividad para fijar límites, para distinguir entre lo racional y lo que no lo es, sino una posibilidad para la construcción de una democracia más incluyente y participativa. La capacidad de juicio sostenida en una actitud de respeto mutuo es, sin duda, una característica fundamental para una ciudadanía democrática.

El republicanismo arendtiano

Como señalé en la introducción, vincular a Arendt con la tradición republicana es, cuando menos, arriesgado.[248] La diversidad de corrientes y autores que podemos considerar republicanos me obliga a acotar esta vinculación del pensamiento arendtiano al llamado republicanismo cívico.[249] De esta corriente me interesa su idea central, a saber: el compromiso cívico de los ciudadanos con la república. No se trata únicamente de sostener una determinada forma de gobierno, por ejemplo, alguna forma de democracia, sino principalmente de defender las instituciones, principios y valores de la república con miras a su fortalecimiento. Si bien colocamos, como hacen Skinner y Pettit,[250] los orígenes

[248] Incluso delimitar y clasificar los diferentes acercamientos a esta tradición republicana presenta problemas. Para ilustar esta dificultad mecionaré dos ejemplos: S. Ortiz Leroux clasifica los diferentes autores republicanos atendiendo a las diferencias ideológicas. Así, distingue un republicanismo democrático radical y otro liberal democrático; *vid. En defensa de la República. Lecciones de teoría política*, *op. cit.*, p. 51. Por otro lado, Andrés de Francisco atiende al eje cultural y al eje político para distinguir un republicanismo oligárquico-plurarista, de otro oligárquico-comunitarista, uno más, democrático pluralista y finalmente, un republicanismo democrático comunitarista. *Vid. La mirada republicana,* Madrid, Ediciones La Catarata, 2012.

[249] *Vid.* Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica,* 2a ed., Madrid, Tecnos, 2008. Particularmente primera parte y capítulos VI y VII de la segunda parte

[250] *Vid.* Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE, 1985; Pettit, P., "Liberalismo y republicanismo", en Martí, J. L., Gargarella, R., Ovejero F. (coords), *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 115-136.

esta corriente del republicanismo en la República romana y en el pensamiento de Cicerón; escogemos aquí la lectura de Pocock quien pone el acento en el "momento maquiavélico".[251] En cualquier caso, lo que interesa resaltar en esta lectura del pensamiento arendtiano es el énfasis de esta forma de pensamiento político en la importancia de disponer de ciertas instituciones: un imperio de la ley, en vez de un imperio de los hombres, una constitución mixta, en la que diferentes poderes se frenan y contrapesan mutuamente, y un régimen de virtud cívica, régimen bajo el cual las personas se muestran dispuestas a contribuir al pleno florecimiento de la *res pública*. Esta es la forma en la cual Arendt recupera también la idea moderna de república: la comunidad libre de ciudadanos participativos y comprometidos que viven bajo el gobierno de la ley, una ley sujeta a debate y deliberación. Esta comunidad política tiene como su eje la libertad política.

El concepto de libertad que Arendt sostiene no ha de entenderse únicamente como libre arbitrio, sino vinculado a la posibilidad real de introducir cambios significativos en el mundo, de inaugurar estados nuevos de cosas en el mundo común. Si aceptamos esta concepción arendtiana, parece sensato preguntarse: ¿qué concepción de espacio público y de mundo en común debemos construir para que los seres humanos puedan convertirse en verdaderos agentes libres? ¿Qué noción de ley debemos articular a fin de dar sentido a un ejercicio del poder político que no se entienda como dominación sino como condición de posibilidad de la libertad política de los ciudadanos? Y, lo que es más, ¿cómo tenemos que entender el poder político? En los capítulos previos hemos adelantado ya algunos puntos que podemos recoger ahora.

Como vimos, el modelo de espacio público arendtiano tiene el gran mérito de articular libertad política con pluralidad. La esfera pública tiene como condición ontológica la pluralidad. Hannah Arendt logra conceptualizar la libertad de modo que

[251] El trabajo de Pocock, *El momento maquiavélico,* me ha interesado fundamentalmente por la vinculación que hace del pensamiento de Maquiavelo con la Revolución americana. Esto me ha permitido entender mejor la posición de Arendt en *Sobre la revolución*.

supera la tradicional dicotomía entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos.[252] Esta superación no se limita a la defensa de los derechos individuales contra el Estado ni supone el sacrificio del sujeto en nombre de la comunidad. Nos ofrece una concepción eminentemente política de la libertad que no se sitúa en la interioridad del individuo sino en el mundo en común. El pleno desarrollo de la libertad está en estrecho vínculo con la participación en los asuntos públicos, con la capacidad de aparición en la esfera pública. Nótese que, pese a la caracterización que ya vimos previamente del espacio público como mundo común, no apela a una noción de consenso único en la vida pública, o a una noción de voluntad general o bien común: el ideal republicano arendtiano no suprime la diversidad en favor de la unidad. Ella asume y sostiene enfáticamente la separación de lo público y de lo privado, pensando el espacio público como una esfera para la autorrealización. De manera que, su concepto de ciudadanía sólo puede entenderse desde los conceptos de pluralidad y de libertad que constituyen el espacio público. Al mismo tiempo, Arendt, recurriendo a su lectura de Montesquieu, sostiene que la acción y el discurso, en tanto formas de aparecer en el espacio público, son formas de convivencia entre las personas que hacen posible la legitimidad de las leyes; y éstas son la estructura que permite y contiene el desarrollo de la comunidad política. De manera que la legitimidad de la ley viene dada por la propia práctica de la comunidad, por el ejercicio de la libertad política y de la capacidad de juicio. La estructura institucional y el establecimiento de las leyes no pueden entenderse al margen de la comunidad. Las instituciones son entendidas como cristalizaciones resultantes de las complejas formas de convivencia entre quienes comparten la red de relaciones cívicas, la trama de las relaciones humanas.

Entonces, partiendo de estos antecedentes, reivindicaré la mirada de Arendt al espacio público, enfatizando la noción de comunidad política y de ciudadanía que supone, y que iden-

[252] *Vid*. Constant, B., "Libertad de los antiguos y libertad de los modernos", en *La libertad de los modernos*, Ángel Rivero (trad. y ed.), Madrid, Alianza, 2019.

tifico con ideales republicanos. Para ello, analizaré, retomando las conclusiones alcanzadas en los capítulos previos, tres conceptos clave en su pensamiento: libertad política, ley y poder. El propósito de éste es desentrañar de la vasta obra de Arendt aquellas ideas que se vinculan con los valores centrales del republicanismo cívico. Me interesa contraponer una visión del espacio público, la arendtiana, con una muy distinta, la que se sostiene desde el actual paradigma hegemónico del pensamiento político, el liberal. Y, desde esta contraposición, defender que, en cuanto al modelo de gobierno, es imprescindible anteponer la democracia participativa a la democracia liberal representativa.

La libertad política

El republicanismo arendtiano centra su interés en la libertad en el sentido estrictamente político. No se trata de un concepto metafísico o un problema de voluntad personal o de sentimiento íntimo, sino un fenómeno propio del campo de la política.[253] Arendt enfatiza la distinción establecida por Montesquieu, entre un concepto filosófico y otro político de libertad. El primero vincula la libertad a la voluntad, mientras que el segundo establece un enlace entre la acción y el deber: "la libertad política consiste en cada uno pueda hacer lo que *debe querer*".[254] Y con esta noción no está aludiendo a la libertad de no interferencia, sino al autocontrol.

Esta categoría sirve como un punto de vista crítico a una concepción libertaria de la política, donde la libertad se entiende únicamente como sinónimo de libre arbitrio, de elección o fuero interno que impulsaría la disminución y limitación del Estado como instrumento activo de políticas sociales y distributivas. Para dicha concepción, la libertad reflejaría en lo fundamental el ámbito de la vida íntima como un lugar diferente y protegido de la

[253] *Cfr*. H. Arendt, "¿Qué es la libertad?", pp. 157 y ss.
[254] *Ibidem*, p. 173. Las cursivas son mías.

política. Esta concepción propia del libertarismo[255] es la versión extrema de la sostenida por el liberalismo político, más matizada, pero que tiene también connotaciones que Arendt rechazaría. Una caracterización clara de esta última la encontramos en el texto de MacCallum.[256] Según la reconstrucción de su texto que hace Skinner:

> Cuando lo que está en cuestión es la libertad de un agente, sostiene, de lo que se trata siempre es de si es libre frente a un elemento que lo constriñe respecto a hacer o ser algo (o no hacer o no ser algo). […] Hablar de la presencia de libertad es hablar siempre, en consecuencia, de una ausencia: la ausencia de constricciones para que un agente realice algún objetivo o fin.[257]

Frente a esta idea, encontramos en el ensayo "¿Qué es la libertad?" una caracterización radicalmente distinta; Arendt afirma que "la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción".[258] De modo que, de acuerdo con Arendt, la libertad es el modo de ser y estar en el espacio público; es la condición de aparecer ejercida que, además, dota a la persona de una identidad pública, política.

[255] Hay que distinguir el *libertarismo*, que es una tradición de pensamiento político vinculada al ideal de los derechos y libertades sólo negativas de las personas, entre las que destaca la propiedad privada, y donde la función del Estado es proveer orden y seguridad en relación con aquellos derechos; enfrente de la tradición de liberalismo político o liberalismo igualitario frecuentemente asociada a la obra de John Rawls, que subraya las iguales libertades de las personas en el ámbito material, y establece una prioridad en el valor equitativo de las libertades específicamente políticas. Para una buena y resumida exposición de esta distinción, puede verse Christian Arnsperger, Ch. y Van Parijs, P., *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*, Barcelona, Paidós, 2002.

[256] MacCallum, G., "Negative and Positive Freedom", en Laslett, P., Runciman, W. G. y Skinner, Q. (eds.), *Philosophy, Politics and Society,* Oxford, Fourth Series, 1972, pp. 174-193.

[257] Skinner, Q., "La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?", *Isegoría,* núm. 33, 2005, pp. 19-49, para la cita, p. 20.

[258] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 158.

Una manera de ser que, como vimos,[259] supone la liberación de las necesidades que quedan relegadas al ámbito de lo privado.

> Para ser libre –nos dice Arendt–, el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida. Pero la condición de libre no se sigue automáticamente del acto de liberación. La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra.[260]

Así, la libertad se nos presenta como capacidad de actuar y, con ello, de aparecer y comenzar algo nuevo, imprevisto de manera espontánea.[261] Es muy importante enfatizar que este aparecer, este comenzar algo nuevo no está guiado por un ideal de florecimiento personal. El agente en el espacio de aparición no es un "hacedor de sí mismo". No hay una esencia de lo humano que perseguir. Es en el actuar espontáneo, en los discursos y las acciones de los agentes que va teniendo lugar una autorrealización, y ésta no sería posible sino compartiéramos el espacio de aparición con los otros. Arendt sitúa la acción política y la autorrealización del ciudadano en medio de un entramado de relaciones humanas, de modo que la realización de la acción es necesariamente la realización de la condición humana de la pluralidad y, al mismo tiempo, la realización de la identidad es un proceso donde la mirada y el reconocimiento de los demás son imprescindibles.[262] Así, al igual que en el modelo republicano,

[259] *Supra*, capítulo III.
[260] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 160.
[261] H. Arendt, *La condición humana*, p. 201.
[262] Esta noción de pluralidad es fundamental para no confundir los planteamientos arendtianos con el pluralismo político de las democracias representativas. La pluralidad es constitutiva de la condición humana, de la singularidad de cada agente en su acción y, por ello, el espacio público es entendido por Arendt como un ámbito permeado de diversidad y esto significa que es un espacio para la expresión de las identidades diversas y para la comunalidad, y no un espacio donde meramente conviven, se toleran, individuos distintos. La pluralidad es

Arendt se interesa por recuperar el mundo común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana, pero con la ventaja frente al republicanismo clásico[263] de que este mundo común no entiende como un espacio gestado por una voluntad general[264] sino permeado por la condición ontológica de la esfera pública: la pluralidad. Y esta manera de concebir la acción en el espacio público implica una mirada absolutamente novedosa del poder político. Se trata de deslindar poder de dominación, y, con ello, separar el concepto de libertad de la idea de soberanía. "Dentro del marco conceptual de la filosofía tradicional es bien difícil comprender que la libertad y la no soberanía pueden coexistir o, para expresarlo de otra forma, que la libertad se pueda haber dado a los hombres a condición de la existencia de la no soberanía".[265]

La libertad es la *práctica* de la ciudadanía,[266] y no es susceptible de ser comprendida sin su referencia a la *acción* humana entendida como capacidad de que algo nuevo aparezca en el mundo, por un lado, ni de ocurrir en solitario, por el otro. Aparece aquí un concepto fundamental vinculado a la libertad: el concepto de la natalidad.[267] Es la natalidad lo que permite a los agentes insertarse en el mundo, y además permite la renovación del mundo mismo que, de otra forma, perecería junto con la

una condición ontológica del espacio público que no puede confundirse con el pluralismo de las concepciones del bien.

[263] Estoy pensando aquí en Aristóteles y, muy especialmente, en Rousseau.

[264] H. Arendt, *¿Qué es la libertad?*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 176.

[265] *Ibidem,* p. 177. Me ocuparé de la concepción del poder político más adelante: *infra*, último apartado de este capítulo.

[266] *Cfr.* R. Beiner, "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom", en Pelczynski, Z. y Gray, J., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy,* Londres, 1984, pp. 349-375.

[267] Este es un concepto ampliamente debatido. En particular ha cobrado interés para aquellos que buscan vincular el pensamiento político arendtiano con la biopolítica. *Vid.* M. Vatter, "Natality and Biopolitics in Hannah Arendt", *Revista de Ciencia Política*, XXVI (2), 2006, pp. 137-159; y L. Quintana, "Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt", *Revista de ciencia política*, XXIX (1), 2009), pp. 185-200. Véase también un punto de vista crítico de esta lectura: Fuentes, J. J., "Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano", *Isegoría*, núm. 44, enero-junio, 2011, 239-255.

muerte de los individuos. Para Arendt, la natalidad implica la posibilidad de lo nuevo, pues "sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, no hay nada nuevo bajo el sol".[268]

La natalidad pone en primer término el hecho de que los individuos son capaces de iniciar algo nuevo en un mundo que les precede pero que al mismo tiempo depende de la llegada de eso nuevo y de contingencia que supone dicha novedad. De este modo, el mundo común en su condición de mundo humano y también de universo de sentido depende de la acción de los individuos libres, depende de la natalidad.

Nótese que la libertad no puede concebirse sin tener presente el vínculo entre la identidad y la natalidad. Esto nos permite enfatizar que la identidad no es el resultado de una fabricación –de una conducta regida por el modelo medios fines– sino que es resultado de la aparición en el espacio público y está condicionada, en parte, por el reconocimiento de nuestra singularidad que hacen los otros. Recordemos lo visto en capítulos previos, acerca de que es mediante la acción que las personas devienen iguales en tanto ciudadanos, y al tiempo se muestran en su singularidad. La identidad –una identidad propia, singular y que por ello les hace distintos unos de otros–, se *muestra*, se *construye, aparece* en el espacio público. Esta manera de concebir la identidad implica un concepto de libertad que va más allá de la distinción de Berlin entre libertad positiva y libertad negativa.[269] Arendt no está apelando a esta última, si con ello se trata de postular una esencia de la naturaleza humana que sólo podemos desarrollar con el ejercicio de la libertad.[270] Para Arendt, no existe tan esencia de la condición humana. No hay una naturaleza humana. Y por supuesto, no se trata tampoco de la idea negativa de libertad

[268] H. Arendt, *La condición humana*, p. 227.

[269] Berlin, I.,"Dos conceptos de libertad", en Quinton, A., *Filosofía política,* México, FCE, 1974 [1a. ed. en inglés 1967], pp. 216-233.

[270] No estoy de acuerdo con la lectura de Skinner (*cfr.* Skinner, Q., *op. cit*., p. 24) que coloca a Arendt junto a Ch. Taylor en el grupo de los republicanos neo-hegelianos y/o neoaristotélicos. Las razones de este rechazo son claras si recordamos que Arendt enfatiza en el primer apartado del primer capítulo de *La condición humana* que no existe tal cosa como la esencia o naturaleza humana.

sostenida por el liberalismo –o por los modernos– a saber: "la ausencia de constricción, y la interpretación específica que […] debe darse al concepto de constricción es que consiste en un acto de interferencia, por una agencia externa, en la capacidad de otro agente para realizar posibles elecciones y actividades".[271]

Desde Benjamín Constant,[272] se admite generalmente que la "libertad de los modernos" consiste en el goce apacible de la independencia privada y que ello implica la renuncia a la "libertad de los antiguos", a la participación en el poder colectivo, pues eso conduce a someter el individuo a la comunidad. Esta misma tesis ha sido reformulada por Isaiah Berlin en su célebre artículo antes mencionado, "Dos conceptos de libertad", donde distingue entre la concepción "negativa" de la libertad, entendida simplemente como ausencia de coerción, que exige que una porción de la existencia humana permanezca independiente de la esfera del control social, y la concepción "positiva" de la libertad, la cual proviene del deseo del individuo de ser su propio amo e implica la idea de realización y logro de la verdadera naturaleza humana. De acuerdo con Berlin, esta segunda concepción es potencialmente totalitaria para un liberal, y de ello saca la conclusión de que la idea de democracia y de autogobierno no puede formar parte de la idea liberal de libertad. Afirma que toda concepción positiva de la libertad es antimoderna, pues requiere la postulación de la existencia de una noción objetiva del bienestar para el hombre. De esta manera, todos aquellos que defienden la concepción republicana de *la libertas*, la idea de que la libertad no puede ser asegurada más que en una comunidad que se autogobierna, aparecen como adversarios de la modernidad.

La propuesta arendtiana nos permite rechazar esta tesis y probar que en la tradición del republicanismo cívico –y particularmente aquella que podemos recuperar de Maquiavelo– se encuentra una concepción de la libertad que, aunque incluye ciertos planteamientos de aquella que Berlin denomina nega-

[271] Skinner, Q., *op. cit.*, p. 26.
[272] Constant, B., *La libertad de los modernos*, Ángel Rivero (trad y ed.), Madrid, Alianza, 2019.

tiva –tales como los ideales de participación política y de virtud cívica–, no implica una noción objetiva de la *eudaimonía*.

Recordemos que, en los *Discorsi*,[273] Maquiavelo propone una concepción de la libertad como capacidad para los hombres de perseguir sus propios objetivos, sus *humori*, afirmando al mismo tiempo que con el fin de asegurar las condiciones necesarias para evitar la coerción y la servidumbre, que harían imposible el ejercicio de esta libertad individual, es indispensable que los hombres cumplan con ciertas funciones públicas y cultiven las virtudes requeridas. Para Maquiavelo, es necesario practicar la virtud cívica y servir al bien común, con el fin de garantizar el grado de libertad personal que nos permitirá perseguir nuestros propios fines. De este modo, el *vivere libero* de la tradición republicana sólo es posible a través de una acción consagrada al cultivo y mejora de la comunidad.[274] Y, para Arendt, además, la comunidad política debe estar articulada de modo que posibilite la libertad:

> Entonces, si comprendemos lo político en el sentido de la *polis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en que la libertad es un realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana.[275]

Aunque la concepción de Maquiavelo no se inclina por ninguna forma de gobierno en particular, considero que los matices que introduce Arendt a esta idea de libertad avalan una concepción de la democracia, de acuerdo con la cual la disputabilidad ocupa el lugar usualmente reservado al consentimiento;[276] en

[273] Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2015.
[274] *Vid.* Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*; también, Pocock, J.G.A., *El momento maquiavélico*, *op. cit.*
[275] H. Arendt, *¿Qué es la libertad?*, p. 167.
[276] Desarrollaré este punto en la conclusión. *Vid. infra*.

este modelo lo que reviste primordial importancia no es que el gobierno haga lo que diga el pueblo, sino que, so pena de arbitrariedad, el pueblo pueda siempre controvertir y oponerse a lo que haga el gobierno.[277]

En este punto emerge una diferencia fundamental entre la concepción de libertad tal como aquí la hemos adscrito al liberalismo y la concepción republicana que podemos detectar en el pensamiento arendtiano, y esta distinción tiene que ver con el papel que ejerce la ley en relación con la libertad. Aunque desde ambas posiciones son las leyes las encargadas de articular un espacio para la política, en el caso del liberalismo, este espacio es entendido como Estado de derecho y sólo será valorado en tanto ofrece una expectativa de seguridad contra la interferencia arbitraria de otros, pero al mismo tiempo es visto como una forma de invasión al ámbito privado. Tal invasión sólo puede estar justificada si previene agresiones mayores. Así entonces, la relación entre ley y libertad es extrínseca.

> La libertad aparece definida de tal manera que la ley en sí misma no es particularmente apropiada para la promoción de la libertad –por el contrario, ella es en sí misma una agresión a la libertad–, y si sirve para incrementar la libertad de que se disfruta en una sociedad, esto se debe a razones circunstanciales y contingentes: puesto que sirve para inhibir otras interferencias.[278]

[277] *Cfr*. Pettit, P., *op. cit.*, pp. 13-14. Aunque estoy vinculando la propuesta arendtiana de libertad con el republicanismo, es importante notar que no se trata de la noción de libertad de no-dominación que propone Pettit. Véase principalmente el capítulo 3, "La no dominación como ideal politico". La libertad para Arendt, como he venido sosteniendo, es la capacidad de aparición en el espacio público. Ella enfatiza la idea de poder hacer y ser en espacio compartido con los otros. Esto supone la no dominación, pero no se define por ello, sino como capacidad, como *poder hacer*. Como ella misma señala: "la condición de libre no se sigue automáticamente del acto de liberación". Agradezco a Cristina Sánchez el comentario que al respecto me hizo en la presentación de una versión previa de este texto.

[278] Pettit, P., "Liberalismo y republicanismo", *op. cit.*, p. 123. Y este rasgo no sólo es atribuible al libertarismo sino también al liberalismo político de Rawls. *Cfr. ibidem*, p. 124.

Por el contrario, para la Arendt republicana, admiradora de la Revolución norteamericana y de los Padres Fundadores, la relación entre ley y libertad es intrínseca. No en vano el título del cuarto capítulo de *Sobre la revolución*, es *Constitutio Libertatis*, en alusión a este momento fundacional de la República donde libertad y ley se muestran en su constitutiva interdependencia. Así, nada más comenzar este apartado señala:

> Los hechos que, en último término, determinaron que el movimiento por la restauración, por la reconquista de los viejos derechos y libertades, desembocase en una revolución a ambos lados del Atlántico, fueron la existencia, en el Viejo Mundo, de hombres que soñaban con la libertad pública y de otros, en el Nuevo Mundo, que habían saboreado la felicidad pública. Independientemente de lo mucho que los separase, para bien o para mal, acontecimientos y circunstancias diversas, los estadounidenses todavía habrían estado de acuerdo con Robespierre sobre el propósito último de la revolución, la constitución de la libertad, y sobre la función real del gobierno revolucionario, la fundación de una república.[279]

Este vínculo entre libertad política, felicidad pública y fundación de una república pone de manifiesto el talante republicano de la propuesta arendtiana. La libertad no es un don ni divino ni natural, sino una capacidad que debe hacerse efectiva en comunidad, y para ello se requiere fundar un orden civil que de permanencia al poder político. Por ello, la libertad es instituida al tiempo que se instituye el espacio público que, como hemos visto, es espacio de aparición y mundo común. La libertad será efectiva en tanto los agentes puedan actuar en la *res pública*. De manera que en la revolución estadounidense los revolucionarios en el ejercicio del poder se sometieron a la autoridad de la ley con el fin de instituir un espacio para la libertad. La fundación de un nuevo orden está estrechamente vinculada a la posibilidad

[279] H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 142.

de comenzar algo nuevo propia de los agentes al aparecer en el espacio público, esto es, con la natalidad.[280]

Pero, vayamos más despacio. Es necesario introducir previamente los antecedentes de esta interdependencia.

La ley republicana

De acuerdo con la recuperación de la Grecia antigua que Arendt lleva a cabo en *La condición humana*, el *nomos* se muestra como la condición pre-política de la política. En ese sentido las leyes no eran consideradas un fruto de la acción sino el resultado del trabajo del legislador quien como un arquitecto generaba la estructura imprescindible para el desarrollo de la política; sin embargo, esta estructura no es propiamente la *polis*. "La *polis,* propiamente hablando, no es la ciudad estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar donde estén".[281] En efecto, de acuerdo con Arendt, la ley permitía sostener la comunidad política, pero, es importante enfatizar que, para la filósofa alemana, la comunidad no se origina en la ley ni puede ser garantizada por ésta. Al respecto dice: "Es como si la muralla de la *polis* y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso".[282] De manera que, si bien la caracterización de la *polis* como un espacio previo a las leyes abre la posibilidad de pensar una política que no esté restringida a la simple institucionalización, reconoce la importancia de la ley y la institución como modo de darle estabilidad. El espacio

[280] En el momento de dar los últimos toques a este texto, encontré material respecto a la relación entre natalidad y revolución. Me ha interesado especialmente la propuesta de Miguel Vatter. Espero poder desarrollarlo posteriormente. *Vid*. Vatter, M., *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Nueva York, Kluwer Academic Publishers, 2000. Y "Pettit and Modern Republican Political Thought", en *Political Exclusion and Domination*. Editado por Melissa S. Williams y Stephen Macedo, Nueva York: New York University Press, 2005.

[281] H. Arendt, *La condición humana*, p. 221.

[282] *Idem*.

público, en tanto mundo en común, es un espacio intersticial o *entre* que en última instancia está delimitado y condicionado artificialmente por las leyes.

Considero que Arendt no concordaba tanto con la concepción griega del *nomos*, y sí, en cambio, con la *lex* romana.[283] Nótese que la *lex* romana se caracteriza por ser inherentemente relacional y política. La ley implicaba en ese contexto, una forma de re-ligación, un vínculo,[284] de manera que esta lectura nos abre la posibilidad de recuperar la noción de ley como elemento propiamente político, y no pre-político. Las leyes son una precondición para constituir y dar estabilidad al espacio público, y al mismo tiempo, las leyes cobran legitimidad a través de la acción y el discurso que se desarrolla en dicho espacio. Recordemos que la ley "une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos".[285] Pues bien, si es la *lex* romana y no el *nomos* griego, el concepto recuperado por Arendt para pensar la perdurabilidad de la *polis*, entonces es el mismo acuerdo el que permite constituir el espacio intermedio al que Arendt denomina mundo en común. Esta manera de concebir la ley supone que su función no es principalmente prescribir las acciones que pueden o no ser realizadas sino entender las leyes como posibilitadoras de que dichas acciones tengan lugar mediante la constitución de un espacio de libertad.

Esta concepción de la ley no debe confundirse con una identificación de la legalidad con la legitimidad. Desde la concepción arendtiana, las leyes no requieren de un absoluto para sostener su autoridad. En *Sobre la revolución*, Arendt señala que la fuente del poder para constituir, para elaborar la constitución estaba dada, en el caso de la Revolución americana, en el propio ejercicio del

[283] Así lo he sostenido en M. T. Muñoz, "Lo común y el mundo en común. Una reflexión desde el pensamiento arendtiano", art. cit.
[284] Arendt alude explícitamente al *re-ligarse*: "En Roma religión significaba, de modo literal, *re-ligare*, es decir, volver a ser atado, obligado por el enorme y casi sobrehumano, y por consiguiente siempre legendario, esfuerzo de poner los cimientos, de colocar la piedra fundamental, de fundar para la eternidad". *¿Qué es la autoridad?*, en *Entre el pasado y el futuro,* p. 132.
[285] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 120.

poder manifiesto en los municipios previamente establecidos en las colonias:[286]

> quienes recibieron el poder para constituir, para elaborar constituciones, eran delegados debidamente elegidos por corporaciones constituidas; recibieron su autoridad desde abajo, y cuando afirmaron el principio romano de que el poder reside en el pueblo, no lo concibieron en función de una ficción y de un principio absoluto (la nación por encima de toda autoridad y desligada de todas las leyes), sino de una realidad viva, la multitud organizada, cuyo poder se ejercía de acuerdo a las leyes y era limitado por ellas. La insistencia en que la revolución estadounidense distinguió entre república y democracia, o gobierno de la mayoría, depende de la separación radical entre ley y poder, cuyo origen, legitimación y esferas de aplicación eran claramente diferentes.[287]

Siguiendo la tradición republicana, Arendt entiende la ley como un instrumento que garantiza la libertad, cuya legitimidad viene dada en tanto se mantiene como garante. Así, no se trata de que la ley sea un instrumento del poder soberano, sino al servicio de la libertad. En este punto, la recuperación arendtiana de Montesquieu es fundamental. Arendt destaca que Montesquieu "había afirmado que poder y libertad se implican mutuamente, que conceptualmente, la libertad política no reside en la voluntad sino en el poder y que, por consiguiente, la esfera pública debe constituirse y constituirse de tal modo que poder y libertad se combinen."[288] Para que esto sea posible es necesaria una ciudadanía activa comprometida con la participación en la vida pública. Algunas pistas de este modelo de ciudadanía hemos presentado en el segundo capítulo de la mano de las metáforas arendtianas del héroe, el paria consciente, el actor y el espectador reflexivo.[289]

[286] H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 168.
[287] *Ibidem*, p. 216.
[288] *Ibidem*, p. 152.
[289] *Vid. supra*, último apartado del segundo capítulo.

La recuperación de las leyes en el pensamiento arendtiano debe entenderse, como señalé anteriormente, desde la tradición parte de la República romana y pasando por la lectura de Maquiavelo y Harrinton llegó hasta la fundación de un nuevo orden civil tras la Revolución Norteamericana. En este recorrido el pensamiento de Maquiavelo es fundamental. Coincido con Vatter en que

> en el pensamiento clásico la idea fundamental es que el actuar político siempre cae bajo una ley, una forma de derecho, sea divino, natural, etcétera. Mientras para Maquiavelo esto se da vuelta y nos propone entender el actuar político como la condición de posibilidad de un régimen de la ley, pero este momento fundacional va a estar afuera de la ley.[290]

Esta misma contracción es la que señala Arendt cuando explica el círculo vicioso de Sieyés consistente en que el comienzo de un nuevo orden legal no está en sí mismo obligado por la ley. Se trata de pensar una constitución no sólo como salvaguarda de los derechos individuales y colectivos sino como el espacio de re-ligación de los ciudadanos. El poder relacional de los ciudadanos se convierte en poder constituyente y, al mismo tiempo, el poder constituido en las leyes evita la tiranía y la barbarie. De acuerdo con Maquiavelo, el principio rector de la acción política es la acción libre de los muchos expresada por el deseo de no ser gobernado. Es precisamente este deseo el que, de acuerdo con la reconstrucción arendtiana, se pone de manifiesto en la Revolución. Ahora bien, concuerdo con Vatter en que en "una constitución republicana no se puede separar el aspecto revolucionario del aspecto legal".[291] Así:

[290] D. Sazo, "Maquiavelo: Republicanismo radical y poder constituyente (Entrevista a Miguel Vatter)", *Pléyade, revista de humanidades y ciencias sociales*, 12, jul.-dic. 2013, pp. 241-253. Para la cita, p. 250.
[291] M. Vater, "Poder constituyente, autoridad de la constitución y nuevos inicios", *Pléyade, revista de humanidades y ciencias sociales*, 20, julio-diciembre, 2017, pp. 137-161, para la cita p. 152.

> Toda constitución republicana conlleva la posibilidad de legalizar la revolución, es decir, de entender el poder constituyente como inmanente a la constitución. Tanto para la teoría como para la historia republicana, la constitución es justamente lo que une de manera indisoluble revolución y legalidad. En el momento en que estos dos se escinden, asumiendo que pueda existir revolución sin legalidad, o que la legalidad niegue la posibilidad de la revolución, estamos fuera del marco republicano: hemos devenido en conservadores o liberales, dependiendo de cuál de las dos opciones se escoja.[292]

Las revoluciones suponen un nuevo comienzo donde se anula la distinción entre gobernantes y gobernados, donde previo a la fundación del orden civil, el poder político está realmente en la acción concertada de los muchos. Se trata entonces de un poder sin dominación que puede y debe ser constituido legalmente. Y es en este proceso donde legalidad y legitimidad se encuentran entrelazadas.

Poder sin dominación[293]

Tres son los textos donde podemos encontrar una conceptualización explícita acerca del poder: *La condición humana* –principalmente, en el apartado 28, "El poder y el espacio de aparición", del capítulo v, dedicado a la acción– en *Sobre la violencia*,[294] y, como ya hemos podido bosquejar, en *Sobre la revolución*. En los tres opone el poder a la dominación (entendida como relación de mando y obediencia) y, a la vez, vincula poder con libertad política. El concepto arendtiano de "poder" se

[292] *Ibidem*, p. 150.

[293] Este apartado retoma ideas apuntadas en: "República y democracia en el pensamiento político de Hannah Arendt", en García, D. E., Kohn, C. y Astorga, O. (coords.), *Pensamiento político contemporáneo. Corrientes fundamentales*, México, Porrúa/Universidad Central de Venezuela/Tecnológico de Monterrey/ Espacio Anna Frank, 2011, pp. 37-66; y fue ampliado y profundizado para aparecer como capítulo en la compilación ya citada: *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano* pp. 171-193. Aunque las tesis centrales se mantienen, este texto ha sido profundamente modificado en relación con dos de los conceptos eje que se trabajan en este capítulo y que no fueron desarrollados en aquellos: la libertad política y la ley.

[294] H. Arendt, "Sobre la violencia", en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus,1998.

entiende como *poder hacer*,[295] no como *poder sobre* la voluntad de otras personas: no es un poder como dominación. Arendt nos presenta una noción de poder como capacidad colectiva para la realización de fines y no como capacidad de dominación basada en la posesión de los *medios de coacción física*.

La distinción entre poder y violencia se advertía ya en *Los orígenes del totalitarismo*, donde Arendt enfatizaba la negación de la potencialidad humana por medio del terror y de la violencia muda de los campos de concentración. En *La condición humana*, opondrá la acción en concierto como nuevo comienzo a la violencia de toda actividad instrumental (cuyo modelo es la *fabricación*). Más tarde, en 1969, retoma el tema en su ensayo "Sobre la violencia".[296] En este texto, realiza una diferenciación de conceptos como "fuerza", "fortaleza", "autoridad", además de "poder" y "violencia", normalmente asimilados de manera acrítica. Allí se expresa con claridad: "el poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro".[297] En *Sobre la revolución,* ya había trabajado la distinción entre ambos conceptos en el análisis de las revoluciones. En ellas descubre, en medio del recuerdo de los hechos violentos (en particular, de la Revolución francesa), experiencias singulares del "poder combinado de los muchos" (consejos y *soviets* y, sobre todo, la revolución norteamericana) y "la nueva experiencia americana y

[295] Considero que Arendt, fundamentalmente en *Sobre la revolución,* retoma las ideas de Montesquieu al respecto. Remito a la nota 16 del capítulo IV, p. 152.

[296] En la primera parte de su ensayo "Sobre la violencia", muestra su motivación: la "situación revolucionaria" en la Francia de fines de los sesenta, las guerras de liberación anticoloniales y los escritos de Franz Fanon y Sartre. Escribía Fanon: "cuando en 1956, después de la capitulación de Guy Mollet frente a los colonos de Argelia, el Frente de Liberación Nacional, en un célebre folleto, advertía que el colonialismo no cede sino con el cuchillo al cuello, ningún argelino consideró realmente que esos términos fueran demasiado violentos. El folleto no hacía sino expresar lo que todos los argelinos resentían en lo más profundo de sí mismos: el colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor". Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, pról. Jean Paul Sartre, trad. Julieta Campos, Rosario, Kolectivo Editoral "Último Recurso" [en línea], p. 45, <http://www.elortiba.org/>. Este artículo es contundente y el primer capítulo, titulado precisamente "La violencia", nos aclara la preocupación de Arendt.

[297] H. Arendt, "Sobre la violencia", p. 158.

la nueva idea americana de poder".[298] En las revoluciones francesa y americana, se pone de manifiesto ese "tesoro perdido" que habría sido aplastado por la centralización del Estado moderno, el afán de soberanía, la violencia y el terror. Tanto en *Sobre la Revolución* como en "Sobre la violencia", sostiene que las revoluciones comparten, junto con las guerras, el elemento de la violencia. Sin embargo, insiste en que esa convivencia fáctica resulta en lo que podríamos entender como una suerte de "suma cero": en la misma medida en que el poder esté presente, la violencia estará ausente y viceversa. Veamos todas estas ideas con más detalle.

En la ontología política que Arendt ofrece en *La condición humana,* el poder es un atributo de la acción, que se caracteriza por ser siempre ejercido en términos de comunalidad. El poder del individuo se encuentra en su capacidad para construir mundo con los demás;[299] tal poder puede ser desencadenado tanto a favor como en contra de la comunidad. Sin embargo, para Arendt, la acción no revelada al actor, debido a que los seres humanos actuamos en medio de una gran red de relaciones sociales. Como vimos en el apartado anterior, el agente no es el forjador de su identidad.

> En la realización interpersonal de la acción, cualquiera puede fracasar, y si un individuo pierde o sale victorioso no está sólo en sus manos decidirlo, sino también en las del público interactuante. No obstante, la soberanía que pide el sujeto autócrata pasa a formar parte de una comunidad que, por su parte, pierde todo poder cuando reprime con violencia la capacidad de actuar y el derecho del individuo a disentir críticamente.[300]

De acuerdo con la distinción establecida en *La condición humana,* a cada una de las tres dimensiones de la actividad:

[298] H. Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 170.
[299] H. Arendt, *La condición humana*, p. 181.
[300] H. Brunkhorst, "Cuestiones públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt", *Sociológica*, núm. 47, Vigencia de Hannah Arendt, año 16, sep-dic, 2001, pp. 46-64.

labor, trabajo y acción corresponde una categoría; respectivamente: potencia, violencia y poder. La potencia es un atributo del hombre que deriva de sus capacidades físicas; la violencia es una prolongación de la potencia que se distingue de ésta por su carácter instrumental. "El poder, en cambio, sólo es posible donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales [...] surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan".[301] Los conceptos de violencia y poder en la ontología política arendtiana son atributos de dos actividades ontológicamente distintas, el trabajo y la acción. La violencia es un atributo de la condición humana que se distingue por su carácter instrumental; el poder, en cambio, es también un atributo de la condición humana, pero definido como acción con otros. Me interesa destacar esta noción de poder, puesto que se entiende como la capacidad de los hombres no para actuar solamente, sino para hacerlo de manera concertada. Y, como ya antes señalamos, para Arendt, la acción sólo es política cuando se acompaña de la palabra (*lexis*), en la medida en que esta última convierte en significativa la praxis. De esta manera, la acción política y el discurso constituyen un ámbito de aparición en el cual los agentes, en su actuar juntos, revelan los que son y lo que desean que sea el mundo. La acción política es, pues, una actividad de autorrevelación colectiva.[302] Por medio de la acción nazco, aparezco en el mundo común y gano identidad en el espacio de aparición.

De este modo, retomamos la idea del espacio público –ya comentada en el capítulo tercero como un ámbito que

> tiene el carácter de un "espacio de aparición", en el que cada individuo, mediante sus actos y palabras, se presenta ante sus pares y, gracias a ello, le es reconocida una identidad propia (el reconocimiento de la igualdad entre los ciudadanos se manifiesta en

[301] H. Arendt, *La condición humana*, p. 223.
[302] R. Beiner, *El juicio político*, p. 36.

el derecho compartido de expresar y reafirmar la propia identidad frente a los otros).[303]

De esta noción de espacio público deriva una idea de política de raigambre republicana, a saber: la política es entendida como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad. Solo mediante la participación en la vida pública pueden alcanzar los sujetos su pleno desarrollo, su florecimiento.

En la medida en que el poder brota dondequiera que la gente se une y actúa en concierto, la condición de posibilidad del poder es la pluralidad humana, y por consiguiente resulta ser un fenómeno impredecible e inestable que depende del acuerdo temporal, de lo que Arendt denomina el "consenso cortejado".[304] Ahora bien, es importante deslindar esta noción de consenso de los modelos contractualistas. Es preciso, como veremos líneas adelante, distinguir entre contrato social y contrato mutuo. En este último, "no se trata de conseguir un consenso con miras a alcanzar determinados objetivos previamente fijados. Más bien ocurre que el consenso y el acuerdo son fines en sí mismos, y así lo entienden todos los que están implicados".[305] El poder es un fin en sí mismo, y se manifiesta como protección y promoción de la libertad. En dicho acuerdo, no sólo la figura de actor es fundamental, sino la del público espectador. [306] El espectador reflexivo con sus juicios, relatos y narraciones posibilita este consenso cortejado.

En su ensayo *Sobre la Revolución,* Arendt reitera el enunciado básico de su concepción del *poder comunicativo*, enfatizando los compromisos horizontales garantizados por la pluralidad de

[303] E. Serrano, *op. cit.*, p. 98.

[304] Sobre el concepto de "poder comunicativo" en Hannah Arendt, puede consultarse también el ensayo de C. Kohn, "Solidaridad y poder comunicativo: la praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt", *Res Publica*, núm. 5, 2000, pp. 73-92.

[305] J. M. Esquirol, "En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio", en M. Cruz y F. Birulés (dirs. y comps.), *En torno a Hannah Arendt*, p. 54.

[306] *Cfr.* H. Brunkhorst, "Cuestiones públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt", *Sociológica*, núm. 47, Vigencia de Hannah Arendt, año 16, sep-dic, 2001, pp. 46-64.

opiniones. Distingue nítidamente entre el contrato *social* y el *contrato mutuo*. El denominado contrato social es suscrito entre una sociedad y su gobernante; consiste en un acto ficticio e imaginario en el cual cada miembro entrega su fuerza y poder aislado para constituir un gobierno; lejos de obtener un nuevo poder, cede su poder real y se limita a manifestar su "consentimiento" a ser gobernado. En cambio, el contrato mutuo, por medio del cual los individuos se vinculan para formar una comunidad, se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad. "Su contenido real es una promesa y su resultado una 'sociedad' o 'coasociación', en el antiguo sentido romano de *societas,* que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de 'promesas libres y sinceras'".[307] Por ello, pese a que las revoluciones son momentos de fundación de la República, su fracaso se finca en la incapacidad de establecer un espacio para el poder político; en otros términos, para el ejercicio de la libertad política. De hecho, la tesis central de su texto sobre las revoluciones es que "lo realmente revolucionario de las mismas fue el, reiteradamente fracasado, intento de realizar la *constitutio libertatis* –el establecimiento de un espacio político para la libertad pública en el que los individuos en cuanto ciudadanos libres e iguales pudieran encargarse de las preocupaciones que compartieran".[308] Ahora bien, aunque Arendt afirma categóricamente que *el poder no puede ser reducido a instrumento*, no tiene carácter de "medio" a disposición de algún "fin"; admite como innegable que los gobiernos utilizan el poder para alcanzar metas, pero

> la estructura del poder en sí mismo *precede y sobrevive* a todos los objetos [a todas las metas] de forma que el poder, lejos de constituir los medios para llegar a un fin, es realmente la verdadera condición

[307] H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 232.
[308] A. Wellmer, "Hannah Arendt y la revolución", pp. 85-100. De acuerdo con Wellmer, la principal tesis de Arendt es que ni los liberal-demócratas ni los marxistas han comprendido este drama de las revoluciones de la edad contemporánea.

que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de categorías medios-fin.[309]

El poder es un fin o bien en sí mismo, "inherente a la existencia misma de las comunidades políticas".[310]

En "Sobre la violencia", encontramos una distinción fundamental entre justificación y legitimación. En esta conferencia, Arendt nos recuerda que

> el poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto.[311]

Nuevamente, Arendt insiste en la distinción entre poder y violencia: el poder debe ser legítimo, la violencia nunca podrá serlo, por más que sea justificable.

De acuerdo con la lectura arendtiana, a lo largo de la historia de la teoría política se ha venido sosteniendo una identificación inaceptable entre poder político y violencia legítima. El supuesto de esta tesis es, según Arendt, un prejuicio: la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos. Por el contrario, a su juicio, la cuestión fundamental de los asuntos políticos es la fundación e institucionalización de un espacio público que permita el ejercicio del poder y la libertad política en pluralidad. Efectivamente, el poder político constituye el asunto eje de la política; pero nos referimos al poder entendido como la capacidad de actuar juntos. Así lo afirma Arendt en el siguiente pasaje:

[309] H. Arendt, "Sobre la violencia", p. 153. Las cursivas son mías.
[310] *Ibidem,* p. 154.
[311] *Idem.*

> A diferencia de la fuerza, que es atributo de cada hombre en su aislamiento frente a los demás hombres, el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por lo tanto, *los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto* son los medios por los cuales el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción.[312]

Arendt reconoce la asiduidad con que poder y violencia aparecen ligados. Y, sin embargo, critica la identificación que a lo largo de la historia de la teoría política se ha venido dando entre poder y violencia. Además, sostiene que lo que ha malogrado *la política* ha sido el uso de la fuerza y de la violencia, instrumentalizada siempre por una autoridad. Es esta última la que despoja del poder a los hombres. La violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso, conduce a la desaparición del poder.[313] Puede destruir el poder pero nunca puede generarlo, y en la medida que resulta imposible sustituir el poder por la violencia se pone de manifiesto la naturaleza diferente de estos conceptos; es más, Arendt enfatiza su carácter contrario: se da entre ellos una relación inversamente proporcional, cuando el poder que sustenta a un gobierno es grande la violencia se ve fuertemente reducida, y ésta tiende a aumentar cuando el gobierno empieza a perder poder. Es por ello que

> donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia, sino por la *opinión* y, desde luego, por el *número* de quienes la comparten. *Todo depende*

[312] H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 179-180.
[313] H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 158.

del poder que haya tras la violencia [...] La obediencia civil [...] no es más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento.[314]

Precisamente por ello, la violencia aparece donde la imposibilidad de acción impide el desarrollo de la participación. Nuevamente en su ensayo *Sobre la violencia,* aclaró: "la actual glorificación de la violencia [por parte de los movimientos por los derechos civiles de los negros] es provocada por una grave frustración de la facultad de la acción en el mundo moderno".[315] Sin embargo, esto ha conducido, desde su punto de vista a un error: creer que las revoluciones pueden ser "realizadas",[316] que la violencia puede crear un nuevo poder y que por eso la batalla definitiva es la de las armas, cuando es la verdad contraria la que se impone.

> En un contexto de violencia contra violencia la superioridad del Gobierno ha sido siempre absoluta pero esta superioridad existe sólo mientras permanezca intacta la estructura de gobierno –es decir, mientras que las órdenes sean obedecidas y el Ejército o las fuerzas de policía estén dispuestos a emplear sus armas. Cuando ya no sucede así, la situación cambia de forma abrupta. No sólo la rebelión ya no es sofocada, sino que las mismas armas cambian de manos.[317]

Si releemos esta cita, podremos advertir cómo se cuela entre líneas una lectura menos evidente, pero sin duda más provocadora:

> En un mundo en que la posibilidad de la acción y de la institucionalización del poder se ve cada vez más remota a ojos de Arendt, la acción violenta se nos ha revelado como una de las escasas formas de acción. Partiendo de una oposición frontal entre poder y violencia, nos hallamos frente a una cercanía sorprendente.[318]

[314] *Ibidem*, p. 151. Las cursivas son mías.
[315] *Ibidem*, 183.
[316] *Ibidem*, p. 150.
[317] *Idem.*
[318] C. Hilb, "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt", *Sociológica*, año 16, núm. 47, sep-dic, 2001, pp. 11-44, para la cita, p. 43.

Arendt manifiesta cómo en un mundo donde la acción política –entendida como institucionalización del poder– se ha mostrado impotente, la violencia se muestra como el último recurso, como un medio para la apertura de algo nuevo. Sería una forma de actuación antipolítica, pero que buscaría la posibilidad de generar un espacio en el cual el actuar juntos se volviera posible. La violencia no genera poder, pero tal vez podría abrir espacios de aparición donde el poder fuera, valga la figura, posible. Por ello, ya en las páginas finales de su ensayo, ella se explica la glorificación de la violencia durante los sesenta y setenta por la grave frustración de la posibilidad de acción en el mundo moderno.[319] La impotencia del poder conduce a la violencia.[320]

Llegados a este punto, podemos recoger algunas ideas acerca del poder tal y cómo es presentado por Arendt en sus diferentes escritos. En primer lugar, debemos notar que Arendt nos habla del poder en términos relacionales. No se trata de la capacidad que tenga una persona o un agente sobre otro u otros; todo lo contrario, el poder solo aparece en la acción en concierto. Podemos además señalar que las leyes, tal como las caracterizamos en el apartado anterior, cumplen con la función de re-ligar, por tanto, permiten la organización de la comunidad, la *polis*, con miras de obtener más poder. A diferencia de la concepción liberal, en esta mirada a la ley, Arendt no está pensando en términos de derechos para la ciudadanía. Las leyes, desde la lectura de *Sobre la revolución* que atisbamos en los textos de Miguel Vatter podrían constituir "nuevos inicios".[321]

No me cabe duda de que esta concepción arendtiana de la política, según la cual la participación ciudadana en la vida pública es un valor fundamental no sólo para la comunidad sino

[319] H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 183.

[320] Es interesante la propuesta de revolución legal que hace Miguel Vatter y en la que incorpora su interpretación de *Sobre la revolución*: "Los principios republicanos y constitucionales son los únicos que merecen ser establecidos a través de la guerra y la violencia, en caso [de] que no fuese posible hacerlo de otra manera". *Op. cit.*, p. 153.

[321] *Vid.* M. Vatter, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, *op. cit.*

también para los miembros de dicha comunidad, constituye un ejemplo de republicanismo que debemos recuperar.

El espacio público como comunidad política

Retomemos las conclusiones de anteriores capítulos: ciudadano es aquel que gana heroicamente su identidad mediante el ejercicio de la libertad y el juicio en el espacio público, por tanto, mediante la participación. De modo que la noción arendtiana de ciudadanía recoge los dos aspectos fundamentales de la vida en comunidad: acción y pensamiento; por otro lado, lo público es definido tanto como *espacio de aparición* constituido en el encuentro constante de los ciudadanos plurales, como *mundo común,* el *inter* que da perdurabilidad y permanencia al espacio de aparición. La presencia de los otros es la que nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. De este modo, como hemos defendido a lo largo de este ensayo, la política es, para Arendt aquella actividad propia de la condición humana que dota a todos y cada uno de los miembros de la comunidad política de una identidad propia. Dicha identidad es constituida y desarrollada por cada individuo mediante sus acciones y discursos. Así, la condición ontológica de la comunidad política es la pluralidad dada por esta realización constante de las identidades diversas, singulares. El espacio público es el ámbito para el reconocimiento de los otros como ciudadanos iguales y al mismo tiempo, plurales. En esta línea, Hannah Arendt supera uno de los problemas que arrastraban algunos defensores tradicionales del republicanismo: suponer la homogeneidad del pueblo o la comunidad, o bien apelar a una idea de voluntad general. Los otros, en el mundo griego y romano, no eran humanos en el sentido pleno de la palabra y por eso se les excluía de la *polis*. Desde una mirada liberal, se ha acusado a muchos de aquellos teóricos republicanos de asumir una instancia metafísica que les permita mantener el supuesto de una homogeneidad del pueblo.[322]

[322] E. Serrano, *op. cit*, p. 91.

Aceptando esta crítica sin cuestionarla, por mor del argumento, es importante notar que esta objeción no es aplicable al republicanismo arendtiano. Para Hannah Arendt, la acción es una forma de manifestar las potencialidades vinculadas con la capacidad de aparición (natalidad, libertad, discurso y pluralidad). El ciudadano tiene la potencialidad de usar el lenguaje y de actuar y, por ello, de constituir el mundo común, compartido; definido constantemente de forma intersubjetiva. Arendt sostiene que "la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar *medida o denominador común*".[323] Como ya habíamos señalado previamente, el gran acierto de Arendt consiste en situar la acción política en medio de un entramado de relaciones humanas que permite que la realización de la acción política sea necesariamente la realización de la condición humana de la pluralidad.

Desde el republicanismo, se pretende reconstruir los espacios públicos de participación en la toma de decisiones. De manera análoga, la propuesta de Hannah Arendt está orientada por el ideal clásico de la ciudadanía, donde el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es un objetivo esencial de la vida de sus miembros.[324] Ahora bien, en la república ideal arendtiana los agentes optimizan sus oportunidades y posibilidades, es decir, su poder, mediante el creciente poder de la comunidad. El poder del individuo se encuentra en su capacidad para construir su mundo,[325] y dicho poder puede ser desencadenado tanto en favor como en contra de la comunidad. Sin embargo, el poder

[323] H. Arendt, *La condición humana*, p. 66. Las cursivas son mías.

[324] De acuerdo con A. Honneth ("La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente", *Estudios políticos*, núm. 15 jul-dic, 1999, pp. 81-116) existen dos importantes teorías sobre la democracia, que son verdaderos intentos contra el liberalismo político: a una la llama "procedimentalismo" y consiste en la concepción de Habermas, quien considera que para reactivar el proceso de la formación democrática de la voluntad sólo es necesario un procedimiento justificado moralmente; a la otra, "republicanismo" y en ella considera la construcción teórica de Hannah Arendt, la define orientada por el ideal clásico de la ciudadanía, donde el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es un objetivo esencial de la vida de sus miembros.

[325] *Cfr.* H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 181.

de la comunidad está articulado también en torno al público, al conjunto de espectadores que, en cada acción, evalúan. Los miembros de la comunidad, en su calidad de espectadores reflexivos, juzgan los correspondientes actos y tomas de posición innovadores, desviantes y negadores, y otorgan consentimiento o increpan al actor con crítica y rechazo.

Aquí están en juego –como dos caras de la misma moneda– las figuras del espectador reflexivo y del héroe que actúa.[326] El espectador juzga los cursos de acción pasados, narra lo acontecido, permitiendo con su juicio esclarecer nuevos cursos de acción. Se produce así un ejercicio de deliberación política mediante el cual los agentes, los actores, deciden o impiden futuras acciones. Los distintos juicios se integran en el entramado de la acción y el discurso para ir reconstruyendo el espacio público. De esta manera, se pone de manifiesto la pluralidad en la acción y el juicio. El reconocimiento de la igualdad entre los ciudadanos se manifiesta en la capacidad compartida de expresar y reafirmar la propia identidad frente a los otros en el espacio público, entendido, según vimos, como espacio de aparición.

Un lector agudo y crítico podría aún señalar que la reconstrucción presentada de la propuesta arendtiana como un republicanismo cívico mantiene una ambigüedad, a saber: la mezcla de elementos aristotélicos y maquiavélicos. Indudablemente, podemos ser conducidos a interpretaciones extremadamente diferentes, según que aceptemos con Aristóteles la unicidad del bien y la ausencia de distinción entre ética y política o que, siguiendo a Maquiavelo, distingamos esos dos territorios e insistamos en el papel central de los conflictos en la preservación de la libertad. Desde mi lectura, Arendt está más cercana a la concepción de república del florentino que a la visión aristotélica de la comunidad.

En efecto, no contamos, por las razones ya expuestas en el primer capítulo de este libro, con un modelo arendtiano de república. Sin embargo, es posible, tras el recorrido hecho hasta aquí por los diferentes modelos de ciudadano arendtiano y por la concep-

[326] *Vid. supra*, capítulo II.

ción de espacio público ya revisada, señalar que su propuesta supone una recuperación de los valores de la participación en la vida pública y al tiempo un compromiso con la libertad política. Ambos elementos suponen un compromiso con las prácticas democráticas. La arendtiana es una concepción republicana que se inspira en Maquiavelo, aunque también en Montesquieu y Tocqueville, por ello, puede perfectamente asimilar la separación de lo público y de lo privado y la defensa de la pluralidad como condición ontológica del espacio público. Esto exige concebir la ciudadanía de manera democrática, es decir, sin renunciar a la libertad política, es más, haciendo de la libertad tal como la hemos caracterizado líneas arriba, el eje de la *res publica*. Por ello, hemos escogido enfatizar aquí que Arendt consiguió conceptualizar la libertad más allá del modelo liberal y también superando los lastres de modelos republicanos corte comunitarista e inspiración hegeliana[327] o aristotélica.[328] La libertad política propuesta por Arendt no consiste ni en la defensa de los derechos individuales contra el Estado, al estilo liberal;[329] ni tampoco al modo comunitarista, el sacrificio del individuo en nombre del ciudadano. Esto es precisamente lo que se ha tratado de mostrar al recuperar la noción de libertad defendida por Arendt. En el lenguaje republicano que ella utiliza se insiste en la libertad en el sentido de participación en la vida pública, ligada a una concepción del hombre como animal político que sólo realiza su identidad mediante sus actividades en el dominio público. Al mismo tiempo, al recuperar el importante papel de la capacidad de juicio en la constitución del mundo en común, nos es posible distinguir en el pensamiento arendtiano entre "conciencia cívica", es decir, exigencias propias de todo ciudadano en un régimen democrático, donde los criterios de lo político son los de la libertad, la legalidad instituida desde un *sensus communis* que

[327] *Vid*. Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Universidad de Barcelona/ Paidós, 1994.

[328] *Vid*. A. MacIntyre, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981.

[329] Al respecto es interesante su crítica al concepto de Derechos Humanos y su supuesta universalidad en el capítulo 9, titulado: "La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre". *Vid*., H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

posibilita la comunicación y, por otro lado, la postulación de un bien común sustantivo, que impondría a todos, una concepción única de *eudaimonia*. Conciencia cívica no implica que necesariamente deba haber consenso, ni que se deba partir de una comunidad donde el consenso sea imperante, todo lo contrario. El ideal republicano que Arendt preconiza no requiere la supresión de la diversidad en favor de la unidad.

Conclusión. La propuesta arendtiana, nuevas sendas para la política

Al inicio de este ensayo señalé una insuficiencia en el modelo político de la democracia representativa liberal. Se trata de una paradoja: la democracia como forma de gobierno implica ampliar los espacios de participación; y, la lógica del capital que viene supuesta en la visión del mercado neoliberal es excluyente.

Los modelos liberales que auspician la democracia representativa propician un alejamiento de los ciudadanos de la acción política, y esto por que han meditizado la acción a través de los partidos políticos. Así, la política se limita a solucionar problemas técnicos y la democracia pasa a ser entendida como proceso por el cual se eligen los gobernantes, que serán legítimos si logran un alto grado de crecimiento y bienestar para la sociedad. De manera que el ámbito de lo político se reduce a la defensa de unos intereses concretos, y los grupos de presión pasan a ocupar un papel preponderante en las decisiones políticas. Esta usurpación del ámbito político por la racionalidad instrumental lleva a una erosión del mismo. La política se convierte en algo ajeno, propio de unas élites y, por ello, alejado de la vida cotidiana; se sustituye la vivencia directa con la información dada por los medios masivos de comunicación. Información que, como sabemos, puede ser manipulada, tergiversada. De este modo, se produce la conformación de una clase política desvinculada de la sociedad, una clase que mantiene un consenso interideológico, más allá de las diferencias. Se trata de una oligarquía ideológica que autonomiza el ámbito de lo político. Esto supone una pérdida de

la dimensión ideológica de los partidos políticos, que adquieren un carácter pragmático.

Me interesa confrontar esta visión estrecha del espacio público, la liberal, con la concepción del espacio público arendtiana en sus dos versiones: como un espacio de aparición y como mundo común. A lo largo de este ensayo he venido contraponiendo las ideas de ciudadanía, espacio público, libertad, poder y ley arendtianas con sus homónimas en el modelo liberal. El horizonte de esta tarea es la defensa del modelo republicano de vida pública en vínculo con la democracia participativa como forma de gobierno. Considero que la propuesta de Hannah Arendt puede ayudarnos a superar las carencias de este marco conceptual liberal y acercarnos a la política desde una mirada renovada y prometedora.

Los modelos políticos imperantes han supuesto un marcado desinterés de los ciudadanos por la política y la pérdida de valor de la democracia como forma de gobierno. Precisamente por esto, se hacen necesarias nuevas formas de pensar lo político. De manera que la esfera de la política no quede reducida a la toma de decisiones, a las estrategias de los gobiernos en turno que, en definitiva, conduce al gobierno de las élites. Gobierno en el cual, competencia y eficacia son los conceptos básicos de su discurso, los mismos que legitiman racionalmente la desigualdad.

Frente a esta estado de cosas, encuentro en la obra de Arendt la posibilidad de vincular la tradición de llamado republicanismo cívico con las teorías de la democracia participativa.[330] Para ello es preciso poner en el centro de la discusión los conceptos de

[330] En una entrevista publicada en *Pléyade*, M. Vatter afirma que: "[Maquiavelo] ubica a la mayoría del pueblo en la base de cualquier Estado legítimo. [Y añade] Creo que esa es la gran revolución en la tradición republicana, es decir, la idea de que, si el Estado no se funda sobre lo que Maquiavelo llama la universalidad del pueblo, la gran mayoría del pueblo no va a tener un futuro. Aquí tenemos una base democrática para entender al republicanismo y eso lo hace radical porque –según Maquiavelo– el pueblo se caracteriza por su deseo de no querer ser dominado, no querer ser reprimido. Esa fórmula, utilizada de manera constante por el florentino, es completamente nueva". M. Vatter, *op. cit.*, p. 247. Encuentro en esta recuperación del pensamiento de Maquiavelo un excelente hilo conductor para vincular república y democracia participativa. Este es el argumento que pretendo dejar aquí esbozado para futuros trabajos.

libertad política y espacio público como comunidad política que esta filósofa nos propone. Estos conceptos deben confrontarse con otros tales como sistema representativo, Estado de derecho y orden.

Una primera objeción que puedo enfrentar es el manifiesto rechazo de Hannah Arendt no sólo a ser ubicada entre los filósofos políticos sino también a ser encasillada idelógicamente. No ha sido ésta mi pretensión a lo largo del texto. Más en la línea de sus propias intuiciones, trato en este ensayo de rescatar desde sus diferentes discernimientos una serie de nociones que nos permitan bosquejar las sendas que deja abiertas para nuestro presente. Por ello, su rescate de libertad como razón de ser de la política, y, a su vez, en vínculo con la *virtú* de Maquiavelo me parecen una vía de exploración fundamental. La *virtú* de Maquiavelo nos remite al republicanismo de la República romana. En efecto, ser incluido en los asuntos públicos era una cuestión de las cualidades, de la distinción del ciudadano. Nótese que para Maquiavelo la *virtú* es la capacidad de dominar los acontecimientos y realizar por cualquier medio el fin deseado. Frente a la *fortuna*, esto es, frente el curso de los eventos que no dependen de la voluntad humana, sólo contamos con la *virtú*, la cual no depende ni del origen social ni del nacimiento. Se trata de una *virtú* construida en ese espacio político.[331] Al igual que Maquiavelo, Arendt se preocupa por dejar fuera del terreno de la política el asunto de la moral. La política no es tema de amor al prójimo o de fraternidad. Como vimos en el capítulo cuarto al discutir la amistad cívica o respeto mutuo como condición de posibilidad de juicio político, desde *La condición humana* deja fuera del espacio público los asuntos relativos a la intimidad y a la fraternidad. El eje que articula la política no es el cultivo de la bondad personal. Los conflictos, los intereses, los *humori* patentes en la comunidad política no se resuelven apelando a la moral sino a la *virtú*.

Otro de los conceptos fundamentales a tener en cuenta para recuperar el republicanismo arendtiano es el concepto de ley. Si bien es cierto que Arendt no dedicó un trabajo en específico a este

[331] *Cfr.* Arendt. *Sobre la revolución,* p. 42.

concepto, sí pudimos revisar su planteamientos tanto en *Sobre la Revolución* como en *La condición humana*. Desde una reivindicación del carácter de vínculo o liga que podemos encontrar en la lectura que hace Arendt de la *lex* romana, he apuntado la importancia de la ley como instrumento para el sostén del espacio público de la *polis*. Para ella, la ruptura de la autoridad pública en el momento de la Revolución subraya el hecho de que, al final, la supuesta obediencia a la ley depende principalmente de la opinión pública y del consentimiento general. Esto la lleva a la conclusión de que la ley no debe ser vista como una expresión de mando o como expresión legal de la voluntad del soberano, sino más bien como herramienta para describir, revelar y organizar las relaciones entre las personas dentro de una comunidad política.

Para enfatizar esta idea de ley como *re-ligación* es importante vincularla con la noción de libertad política. En la interpretación de Arendt, Montesquieu propone una distinción entre libertad política y libertad filosófica. La primera se centra en el poder hacer como capacidad que es desarrollada en una comunidad. Sólo cuando las personas están recíprocamente facultadas para actuar se puede hablar de libertad política. Estar recíprocamente facultados para actuar significa considerarse mutuamente como personas políticas. Se trata de la idea de respeto mutuo de la que hablamos más arriba y que desarrollé en el capítulo cuarto. De este modo, sólo gracias a la garantía ofrecida a través de la fundación de un espacio para la libertad en el que todos los miembros de la comunidad podrán participar en términos de igualdad en la vida pública. Las leyes facilitan de este modo tanto la seguridad de los miembros como la participación igualitaria. Estamos aquí frente unos atisbos de una teoría post-soberana de la ley y la política. De ellos tenemos noticia principalmente en *Sobre la revolución*, donde distingue entre la "sede de la autoridad" (Tribunal Supremo), "el lugar de poder" (los ciudadanos) y la fuente de autoridad "la constitución escrita)". Y también en "Desobediencia civil",[332] donde Arendt defiende la protesta

[332] H. Arendt, "Desobediencia civil", en *Tiempos presentes*, *op. cit.*

política extra-legal, y la constitucionalización de la desobediencia civil.

En el quinto capítulo hemos querido enfatizar la perspectiva según la cual, la revolución es para Arendt la apertura a un nuevo comienzo. De esta manera se coloca en primer término la contingencia de la política y los nuevos comienzos revolucionarios. De modo que, en este ensayo, se ha considerado el tema de la ley como factor de estabilización del orden político como un asunto de importancia secundaria en el pensamiento arendtiano frente a su interés en el acontecimiento revolucionario como la apertura a lo nuevo. Esto no significa dejar de lado el tema de la constitución. Es indudable que a Hannah Arendt le interesaba la constitución del orden civil como modo de otorgar durabilidad al espacio creado para la participación política y el desarrollo de la libertad: la *constitutio libertatis*, aunque considero que el énfasis es menor en la constitución de un orden civil (*constitutio*) que en la capacidad de los nuevos comienzos (*libertatis*).

Se me podrá indicar, como bien señala Gonzalo Bustamante-Kuschel que no es lo mismo sostener un modelo republicano para la constitución del orden civil, que defender la democracia en alguna de sus formas:

> el rescate de la tradición republicana y las teorías de democracia radical buscan generar, por un lado, alternativas que signifiquen: defender una idea de derechos y libertades más allá del liberalismo (es el esfuerzo del republicanismo) o rescatar una forma democrática que supere las patologías del sistema representativo (es el proyecto de la democracia radical).[333]

Sin embargo, considero que la confluencia de ambos modelos, un modelo de constitución para el Estado, el de república, y otro, como forma de gobierno, la democracia participativa, no sólo es pertinente sino imprescindible para rescatar la vida pública

[333] G. Bustamante-Kuschel, "Republicanismo y democracia agonal: una presentación genealógica. Introducción", *Pléyade, revista de humanidades y ciencias sociales*, núm 20, julio-diciembre, 2017, pp. 17-31, para la cita, p. 17.

en la actualidad. Este es el transfondo desde el cual recupero el pensamiento arendtiano.

En la propuesta arendtiana, se nos ofrece una mirada a lo político donde la acción y el compromiso personal no están desvinculados de los intereses colectivos. Desde una perspectiva arendtiana de la política, la respuesta a la pregunta ¿qué fuerza puede mantener unidos y participativos a los ciudadanos?, consiste, como vimos en el capítulo tercero, en mostrar que hay una recompensa en estar unido a los demás y, por consiguiente, el ciudadano se vincula libremente a los otros por medio de "la fuerza del contrato o de la mutua promesa".[334] Para mostrar en qué consiste esta recompensa otorgar al espacio público dos presentaciones: un espacio de aparición donde los sujetos tienen oportunidad de distinguirse, actuar, constituir su identidad y, con ello, ofrecer un remedio a la futilidad de la acción y del discurso, para aumentar la probabilidad de permanencia al ser recordados. Y, por otro lado, el mundo común compartido que nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. El mundo común nos permite compartir un espacio en el que por medio del reconocimiento obtenemos identidad, existimos como seres singulares. De este modo, Arendt muestra en la participación política una "recompensa", a saber, el reconocimiento de los otros en el espacio público, que supone una autorrealización personal en dos sentidos: hacer real la capacidad de iniciar algo nuevo, la capacidad de actuar de los individuos, por un lado, y, llegar a comprender lo que uno en verdad es mediante la mirada de los otros con los que se comparte mundo, por otro lado. Esta idea de autorrealización de raigambre república sólo puede darse a través de la conversión del sujeto privado, el individuo aislado, en ciudadano o sujeto político. Se requiere un proceso en el que la cultura política esté orientada a la plena realización personal, mediante la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos. En este sentido, la vía democrática está en estrecho vínculo con la concepción republicana de la ciudadanía. Quizá se me objete que, en las sociedades actuales, el número de individuos es tan elevado que

[334] H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 264.

resulta absurdo plantear un modelo de democracia directa. No apelo a tal, pero sí pretendo señalar los problemas que plantea la representación, la cual finalmente convierte la política en un asunto de expertos que compiten frente a una clientela. Por ello, es preciso profundizar en la democracia participativa de manera que los ciudadanos se preocupen por los asuntos de gobierno, formando y expresando su punto de vista reflexivo acerca de que es conveniente para el bien público. La figura del espectador reflexivo, el ciudadano con capacidad de juicio es en este sentido fundamental. No sólo para la discusión racional y razonable de los asuntos públicos tradicionales sino para incluir temas y asuntos en el debate público, integrando perspectivas inexploradas, pero absolutamente imprescindibles para constituir una esfera pública incluyente. Esto supone, ¡qué duda cabe!, una concepción demandante de la ciudadanía. No basta con la emisión de un voto, así fuera razonado, informado y emitido desde la capacidad de juicio.[335] Pensar lo político como espacio de recreación de lo específicamente humano, tal como propone Arendt, nos abre la posibilidad de repensar la interna relación entre la acción y el estar juntos por medio del discurso y la acción.

Esta vinculación entre acción y discurso no debe hacernos pensar que el modelo republicano arendtiano le huye al conflicto. En el vínculo que hemos establecido entre la propuesta de Arendt con el pensamiento de Maquiavelo, se ha mostrado que, si bien la noción arendtiana de lo público como comunidad política nos permite reivindicar, la palabra, la argumentación y la deliberación como formas de acción política, esto no significa negar el papel del conflicto como motor de cambio permanente, e incluso de la revolución. El conflicto es el acicate para la permanente movilidad, el cambio constante y la apertura imprescindible para la construcción de nuevas formas de vida en el mundo común. Sin embargo, a fin de que éste no se entienda como un combate a muerte, es preciso, como vimos en el capítulo cuarto, contar con

[335] No creo, como P. Pettit (*Republicanismo y liberalismo*, pp. 130 y ss) que, por el hecho de las sociedades contemporáneas sean de grandes dimensiones, la posición política republicana deba limitar la participación política a la emisión de un voto razonado.

el ejercicio de la capacidad de juicio. En la facultad de juzgar, podemos encontrar estrategias para articular a la comunidad, a través de la comunicación, la imaginación y del sentido común (*sensus comunnis*). De este modo el disenso, el conflicto, la confrontación se asumen como procesos propios de las comunidades políticas.

La noción arendtiana de lo público entendido como comunidad política nos permite recuperar la interna relación de este ámbito con la acción y el discurso. El tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es el objetivo esencial de la vida de sus miembros; por ello, reivindica la palabra como forma de acción política. Se trata, entonces, de una concepción de la política muy distinta de aquella que proclama el compromiso entre intereses como fórmula de cohesión social cuya formulación es exterior a la acción política misma. Fundado en tal compromiso, parece débil el lazo entre los ciudadanos debido a que el individuo sólo conoce la búsqueda del propio interés y rechaza toda interferencia, toda obligación que pueda trabar su libertad. La ilusión liberal de que la armonía podría nacer del "libre juego" de los intereses particulares y que la sociedad moderna ya no tiene necesidad de la virtud cívica se ha mostrado peligrosa: cuestiona la participación real de los ciudadanos en la vida pública, su capacidad de ser agentes libres.

El modelo de espacio público arendtiano tiene el gran mérito de articular libertad política con pluralidad. Como vimos, pese a su caracterización del espacio público como mundo común, no apela a una noción de consenso en la vida pública ni a una suerte de comunidad política homogénea. Concibe la ciudadanía desde los conceptos de pluralidad y de libertad que constituyen el espacio público. De este modo, la república arendtiana es la comunidad libre de ciudadanos que viven bajo el gobierno de la ley, una ley que está sujeta a debate y deliberación. Esta comunidad política tiene como su eje la libertad política entendida como ejercicio del poder.

En la actualidad, la democracia representativa liberal ha cambido su estructura en cuanto al proceso de decisión. Se trata de una estructura de forma piramidal: las élites están en la cúspide

de la pirámide. Tienen en sus manos los medios de comunicación, lo que significa tener el monopolio del poder ideológico. En el nivel intermedio, se encuentran los partidos, sindicatos y grupos de presión. Por último, la sociedad. Por ello se hace necesario repensar las instituciones político jurídicas propias de la democracia representativa, de manera que ésta se conciba de modo participativo, pensar la democracia no sólo como procedimiento de elección de los gobernantes. La legitimidad misma de la democracia como sistema de gobierno radica en los valores republicanos que permiten su florecimiento.

De acuerdo con lo expuesto, podemos señalar una distinción implícita en el pensamiento de Arendt, a saber: una distinción entre una esfera ideal de lo político y la política. Siguiendo la interpretación de Ernst Vollrath, "lo que Arendt había descubierto podía llamarse […] la 'diferencia política'; esto es, la diferencia entre la política políticamente auténtica y la política políticamente pervertida".[336] El criterio que nos permite medir la autenticidad de la política radica en el momento asociativo y comunicativo que yace en el fondo de lo político. Se trata del énfasis arendtiano, señalado a lo largo de este ensayo, en el actuar de común acuerdo, actuar juntos. En el espacio público, una comunidad libre ejerce el poder cuando, mediante las deliberaciones públicas, promueve y protege el bienestar de la comunidad. La política, en el sentido pervertido, consiste en el conjunto de estrategias de que se sirven las autoridades para el desarrollo de lo social. La política pervertida son las formas burocráticas, económicas o instrumentales de la racionalidad; esa política que supone el cálculo racional, el conocimiento anticipado de causas y consecuencias. De la crítica a esta forma de ejercer la política, nos ocupamos en el segundo capítulo. Por el contrario, Arendt enfatiza el carácter contingente de la acción política. El énfasis en la contingencia explica el des-

[336] E. Vollrath, "Hannah Arendt: a German-American Jewess Views the United States and Looks Back to Germany", en Peter Graf *et al.*, *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Emigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 45-60. Citado por Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, FCE, 2009.

plazamiento del concepto de poder de su vinculación tradicional con el concepto de violencia a su vínculo con la acción en el espacio público. Lo político es el espacio de la deliberación pública y de la comunalidad en pluralidad. Por otro lado, la política en sentido pervertido, desde el punto de vista arendtiano, está cargada de connotaciones negativas por degenerar su sentido originario y convertirse en mera administración de los recursos públicos. El énfasis –tan criticado–[337] de la colonización de lo político por parte de lo social puede ser interpretado como una postura antifundamentalista.[338]

Para Arendt, lo político debe ser autónomo de manera que pueda emerger como función instituyente de la sociedad. Por ello, le resulta contradictorio identificar poder y violencia. La violencia se rige por la relación medio-fin, el poder es un fin en sí mismo. Si insistimos en la identificación entre poder y violencia, parece sugerirnos Arendt, lo político corre el riesgo de ser colonizado o neutralizado por la racionalidad instrumental, aquella que se rige por la relación medios-fines. Pero lo político no obedece a la lógica instrumental; no es el ámbito de lo calculable, sino de la acción que es constitutivamente impredecible. Aquí radica la diferencia esencial entre la política y lo político. El modelo agonista-asociativo[339] de la política fundado en la imposibilidad de pensar un fundamento último para lo político y que asume su radical contingencia pone de manifiesto la fecundidad del pensamiento arendtiano para seguir la pista al poder emancipatorio de los movimientos sociales, las reivindicaciones por el reconocimiento y la ciudadanía participativa. En este sentido, se ha defendido en este ensayo la pertinencia de recuperar el re-

[337] *Cfr.* H. Pitkin, *The attack of the Blob...*, *op. cit.*

[338] He desarrollado ampliamente este punto en "Violencia y revolución. Reflexiones en torno a lo político", en M. Estrada y M. T. Muñoz (comps.), *Revolución y violencia. Reflexiones arendtianas,* México, El Colegio de Mexico, 2015.

[339] Según Seyla Benhabib, en "La paria y su sombra", el modelo agonista arendtiano contrastaría con un "modelo asociativo", desarrollado por Arendt en sus últimos escritos y que estaría vinculado a la idea de que el espacio público emerge siempre y en todo lugar en que "los hombres actúan en concierto". Lo que a mí me interesa no es confrontar estos modelos sino vincularlos y extraer de cada uno aquellos rasgos que permiten repensar el concepto de espacio público de manera pertinente para nuestro presente.

publicanismo arendtiano como un modelo político que permite, auspicia y articula una democracia participativa.

Arendt representa indiscutiblemente un punto de referencia fundamental para aquellos que quieren pensar lo político actualmente. Es importante reanudar los lazos con la tradición del republicanismo cívico, y es esencial que sea desde la mirada arendtiana. La reflexión de Arendt ofrece una contribución extraordinaria para repensar la democracia y vivificar la participación de la sociedad civil en el ejercicio del poder político en sociedades contemporáneas.

Bibliografía

De Hannah Arendt

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harvest Book, 1951.

_____, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I Antisemitismo, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

_____, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II. Imperialismo, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

_____, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. III. Totalitarismo, Madrid, Alianza, 1999.

_____, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958.

_____, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

_____, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996 (original, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Nueva York, The Viking Press, 1961. Segunda edición ampliada con dos ensayos más en 1968).

_____, "Sobre la violencia" en *Crisis de la Republica*, Madrid, Taurus, 1998.

_____, *De la historia a la acción* (intr. de Manuel Cruz), Barcelona, Paidós, ICE/UAB, 1995.

_____, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (ed. y ensayo interpretativo Ronal Beiner), Chicago, Chicago University Press, 1982.

_____, *Eichmann in Jerusalem: A Report on Banality of Evil*, Nueva York, 1963 (trad. al español, Barcelona, Lumen, 1967).

_____, *Man in Dark Times*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich Books, 1983 (trad. al español, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990).

_____, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973.
_____, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política* (trad. Ricardo Montoro y Fernando Vallespín), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
_____, *La vida del espíritu*, (trad. Carmen Corral y Fina Birulés), Paidós. Barcelona, 2002.
_____, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, Londres, East and West Library, 1958.
_____, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich Books, 1974.
_____, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Madrid, Lumen, 2000.
_____, *¿Qué es la política?* (intr. Fina Birulés), Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1997.
_____, *On Violence,* Nueva York, Hardcourt, Brace & Word Inc., 1970.
_____, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza editorial, 1988.
_____, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* (trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga) Madrid, Trotta, 2010.
_____, "Reflections on Little Rock", *Dissent* 6/1, 1959, pp. 45-56.
_____, "Little Rock. Consideraciones heréticas sobre la cuestión de los negros y la 'equality'", en *Tiempos presentes,* Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 91-112.
_____, "Desobediencia civil", en *Tiempos presentes,* Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 113-152.

Bibliografía secundaria

Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique*, París, Sens et Tonka, 2006.
Arnsperger, Ch. y Van Parijs, P., *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa,* Barcelona, Paidós, 2002.
Assy, B., *Ética, responsabilidade e juizo em Hannah Arendt*, Sãu Paulo, Instituto Norberto Bobbio, 2015.
Azmanova, A., *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment,* Nueva York, Columbia University Press, 2012.
Beiner, R. Y Nedelsky, J., (eds.) *Judgment, Imagination and Politics*, Rowman and Littlefiel, Nueva York, 2001.

Beiner, R., *El juicio político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____, "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom", en Z. Pelczynski y J. Gray, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy,* Londres, 1984, pp. 349-375.

Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks, 1996.

_____, "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", *Revista Internacional de Filosofía Política,* núm. 2, nov. 1993, pp. 23-36.

_____, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought", *Political Theory*, vol. 16, núm. 1, feb., 1988, pp. 29-51.

Berlin, I., "Dos conceptos de libertad", en A. Quinton, *Filosofía política,* México, Fondo de Cultura Económica, 1974 [1a. ed. en inglés 1967], pp. 216-233.

Bernstein, R. J., *Beyond Objetivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

_____, "Arendt on Thinking", en D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

_____, "Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice", en T. Ball (ed.), *Political Theory and Praxis: Nueva Perspectives,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977.

_____, "Provocation and appropriation: Hannah Arendt's response to Martin Heidegger", *Constellations*, vol. 4, núm. 2, 1997.

_____, *Hannah Arendt and The Jewish Question*, Cambridge, MIT Press, 1996.

_____, *Philosophical Profiles. Essays in a pragmatic mode*, Oxford, Polity Press, 1986 (trad. *Perfiles Filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991).

Birulés, F. y Fuster, A. L. (eds.), *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura arte y literatura,* Madrid, Trotta, 2014.

Birulés, F., *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

_____, "¿Por qué debe haber alguien y no nadie?", introducción a la traducción castellana de *Qué es la política,* Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1997.

_____, "Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos", *Revista Anthropos*, núm. 224, 2009, pp. 151-157.

_____, "Mundo común, feminismo y mitología", en: *Isegoria, Revista de filosofía moral y política*, núm. 49, jul-dic, 2013, pp. 407-420.

Birulés, F. y Cruz, M., *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Bueno gómez, N., *Acción y biografía: de la política a la historia. La identidad individual en Hannah Arendt*, Tirant Humanidades, Valencia, 2017.

Bustamante-Kuschel, G., "Republicanismo y democracia agonal: una presentación genealógica. Introducción", *Pléyade, revista de humanidades y ciencias sociales*, núm 20, jul-dic, 2017, pp. 17-31.

Brunkhorst, H., *El legado filosófico de Hannah Arendt,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2006 (original en alemán, 1999).

_____, "Cuestiones públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt", *Sociológica*, núm. 47, Vigencia de Hannah Arendt, año 16, sep-dic, 2001, pp. 46-64.

_____, "Power and the Rule of Law in Arendt's Thought", en *Hannah Arendt and the Law*, Christopher McCorkindale y Marco Goldoni (eds.), Portland, Hart Publishing, 2012, pp. 215-228.

Campillo, A., "Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt", *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, núm. 26, 2002, pp. 159-186.

Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Universidad de Valencia, 2013.

_____, "Comprensión y juicio en Hannah Arendt", *Daimon. Revista de filosofía*, núm. 26, 2002, pp. 125-140.

Constant, B., *La libertad de los modernos* (Ángel Rovero ed. y trad.), Madrid, Alianza, 2019.

Conolly, W. E., (1993), *The Terms of Political Discourse*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, [1a.ed. 1974].

Canovan, M., "Hannah Arendt como pensadora conservadora", en F. Birulés, (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.

_____, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

_____, "Socrates o Heidegger? Hannah Arendt´s Reflexions on Philosophy and Politics", *Social Research*, 57: 1, 1990 (spring), pp. 136-165.

Corral, C., "La natalidad: la persistente derrota de la muerte", en Manuel Cruz y Fina Birulés (dirs. y comps.), en *En torno a Hannah Arendt,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Correia, A., *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. 1. ed. Río de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____, *Hannah Arendt,* Río de Janeiro, J. Zahar, 2012 (1ª ed., 2010).

Cruz, M., Introducción, "Hannah Arendt, pensadora del siglo", H. Arendt, *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1998.

De Francisco, A., *La mirada republicana,* Madrid, Ediciones La Catarata, 2012.

Di Pego, A., *Política y Filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2016.

_____, "La potencialidad política del juicio estético: acerca de la reapropiación arendtiana de Kant", *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 54, enero-julio, 2016, pp. 193-224.

_____, *La Modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, La Plata, Universidad de la Plata, 2014.

Duarte, A., "Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes", *Enclaves del Pensamiento*, vol.1, núm. 1, 2007.

_____, *O pensamento á sombra da ruptura. Política y Filosofia em Hannah Arendt,* Sãu Paulo, Paz e Terra, 2000.

Enegrén, A., *La pensée politique de Hannah Arendt,* PUF, París, 1984.

Esquirol, J. M. "En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio", en M. Cruz y F. Birulés (dirs. y comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Estrada, M., *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, UAM/Plaza y Valdés, 2003.

Ferrara, A., *The Force of The Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2008, (traducido como *La fuerza del ejemplo: Exploraciones sobre el paradigma del juicio*. Barcelona, Gedisa, 2008).

_____, *Justice and Judgment,* Londres, Sage, 1999.

Flores D'Arcais, P., *Hannah Arendt: esistenza e libertá, autenticitá e politica*, Roma, Fazi, 2006.

Forti, S., *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*, Buenos Aires, Edhasa, 2014.

_____, *Vida del espíritu y tiempo de la polis* (trad. Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda), Madrid, Cátedra, 2001.

Fuentes, J.J., "Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano", *Isegoría*, núm. 44, enero-junio, 2011, 239-255.

Gallie, W.B., (1956) *Proceeding of the Aristotelian Society,* New Series, vol. LVI, 1995. (Traducido como "Conceptos esencialmente impugnados"

por Gustavo Ruiz Millán en *Cuadernos de Crítica*, núm. 49, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1998).

García, D. E., *Del poder político al amor al mundo*, México, Porrúa, 2005.

_____ (comp.), *Hannah Arendt. El sentido de la política*. México, Porrúa/ Instituto de Estudios Superiores del Tecnológico de Monterrey, 2007.

Gómez Campos, R., "Lo público y lo privado en el discurso político de Hannah Arendt", *Devenires*, año 2, núm. 3, 2001, pp. 5-24.

Guerra Palmero, M.J., "Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 4, 2011, pp. 204-212.

Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.

Hilb, C. (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.

_____, "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt", *Sociológica*, año 16, núm. 47, sep-dic, 2001, pp. 11-44.

Hill, M. A. (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World,* Nueva York, St. Martin's Press, 1979.

Hinchman, L. P. y Hinchman, S. K. (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Nueva York, Suny, 1994.

Honneth, A., "La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente", *Estudios políticos*, núm. 15 jul-dic, 1999, pp. 81-116.

Honig, B., (ed.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Penn State Press, 1995.

Jonas, H. (2000) "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt", en F. Birulés, F. (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona.

Kateb, G., "Arendt y el juicio", en Birulés, F., Mundo D., y Serrano de Haro, A (eds.), *El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, pp. 9-33.

_____, "Political action: its nature and advantage", en Villa, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

_____, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson, 1984.

Kohn, C., "Solidaridad y poder comunicativo: la praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt", *Res Publica*, núm. 5, pp. 73-92.

Knauer, J., "Rethinking Arendt's Vita Activa: Toward a Theory of Democratic Praxis", *Praxis international*, vol. 5, núm. 2, julio, 1985.

Lara, M. P., *Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante,* Barcelona, Gedisa, 2009.

MacCallum, G., "Negative and positive freedom", en P. Laslett, W. G. Runciman y Q. Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society,* Oxford, FourthSeries, 1972, pp. 174-193.

MacIntyre, A., *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981.

Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2015.

Marshall, T. H. y Bottomore, T., *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.

Mejuto, A., "Relato mundi", en Birulés, F. y Cruz, M. *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Montesquieu, Ch., *Del espiritu de las leyes,* Madrid, Alianza, 2003.

Mouffe, Ch., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical,* Barcelona, Paidós, 1999.

_____, *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003.

Muñoz, M.T., "El juicio político", en Carlos Pereda (ed.), J. Marcone, M.T. Muñoz y S. Ortiz (coords.), *Diccionario de Justicia*, México, Siglo XXI, 2016.

_____, "La tarea del pescador de perlas", en Estrada, M. y Muñoz, M. T. (comps.), *Violencia y Revolución en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, México, Colegio de México, 2015.

_____, "Violencia y revolución. Reflexiones en torno a lo político", en Estrada, M. y Muñoz, M. T. (comp.), *Violencia y Revolución en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, México, Colegio de México, 2015.

_____, "*Amor mundi* y amistad cívica. Reflexiones sobre la posibilidad del juicio político", en Ortiz Leroux, S. (comp.), *Las formas de la fraternidad*, México, Ediciones Coyoacan, 2016.

_____, "Una mirada arendtiana al concepto de violencia", en Hoyos, L. E. (comp.), *Violencia, democracia y normatividad,* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2014.

_____, "El retorno de lo político. Acerca de la oposición entre poder y violencia", en Casas, A. y Flores, L. (comps.), *Relatos de violencia. Acercamientos desde la filosofía, la literatura y el cine,* México, Facultad

de Filosofía y letras/Centro Universitario de Estudios Cinematográficos-UNAM, 2013.

_____, (comp.), *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano*, México, Universidad Intercontinental, 2011.

_____, "República y democracia en el pensamiento político de Hannah Arendt", *Pensamiento político contemporáneo: corrientes fundamentales,* Universidad Central de Venezuela-Tecnológico de Monterrey, Porrúa, 2011.

_____, **"**Hannah Arendt, en los intersticios de la filosofía y la política", en Martínez Contreras, J. y Ponce de León, A., *El saber filosófico*, vol. 1, México, Siglo XXI, 2007, pp. 13-16.

_____, "La narración y el juicio, formas de constitución del espacio público", García González, D. E. (comp.), *Hannah Arendt. El sentido de la política*, México, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2007.

_____, "Repensando la metáfora del espacio público", en Dora Elvira García González (comp.), *Filosofía y crítica de la cultura. Una reflexión desde la diversidad*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, mayo, 2002.

Muñoz, M.T. y Estrada Saavedra, M., (comps.), *Violencia y Revolución en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, México, Colegio de México, 2015.

Ortiz Leroux, S., *En defensa de la República*, México, Ediciones Coyoacán, 2014.

Parekh, B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londres, Macmillan,1981.

_____, *Pensadores políticos contemporáneos,* Madrid, Alianza, 1986 [1ª ed. ing. 1982].

Passerin D'Entrèves, M., "Hannah Arendt's Theory of Judgment", *Political Philosophy of Hannah Arendt,* Nueva York, Routledge, 1994.

Pettit, P., *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (trad. Antoni Doménech), Barcelona, Paidós, 1999.

_____, *Una teoría de la libertad de la psicología a la acción política*, Madrid, Losada, 2006.

_____, *"Liberalismo y republicanismo"* en Martí, J. L., Gargarella, R., Ovejero, F. (coords), *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 115-136.

Pitkin H. F., "Justice: on Relating Private and Public", *Political Theory*, vol. 9, núm. 3, agosto, 1981.

_____, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt´s Concept of the Social*, Chicago University Press, 1998.

Pocock, J.G.A., *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica,* Madrid, Tecnos, 2002.

Prinz, A., *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001 [ed. alem. 1998].

Quintana, L., "Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt", *Revista de ciencia política*, XXIX (1), 2009), pp. 185-200.

Quintana, L. y Vargas, J. (comps.), *Política, violencia y memoria*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2015 (1a. ed. 2012).

Rabotnikof, N., *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2005.

Ring, J., *The Political Consequences of Thinking. Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*, Nueva York, State University of New York Press, 1998.

Rivera, J., "Kant y Hannah Arendt. La comunidad de juicio reflexionante", *Ideas y valores*, núm. 128, agosto 2005.

Roldán, C., *Aproximaciones a la contingencia,* Madrid, La Catarata, 2009.

_____, *La trampa del universalismo en la ética Kantiana,* Laguna, (número extraordinario) 1999, pp. 363-375.

Sahui, A., *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán, 2002.

Sánchez, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

Sánchez Madrid, N., (*ed.*), *Hannah Arendt y la literatura,* Madrid, Ediciones Bellaterra, 2016.

_____, "Educación, cultura y Estado-Nación en Hannah Arendt y Theodor Adorno. Dos lecturas de los orígenes del totalitarismo", *Ontology studies: Cuadernos de ontología*, núm. 11, 2011, pp. 65-85.

Sandel, M., *Liberalism and the Limits of the Justice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Serrano, E., *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea, 1996.

Skinner, Q., *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004.

_____, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____, "La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?", *Isegoría,* nùm. 33, 2005, pp. 19-49

Smola, J., Bacci, Cl., Hunziker, P. (eds.), *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política,* Argentina, Editorial Brujas, 2012.

Spitz, J-F., "Humanismo cívico, en Philippe Raynaud y S. Rials (eds.), *Diccionario Akal de Filosofía política*, Madrid, Akal, 2001.

Tassin, E., *Hannah Arendt l'humaine condition politique*, París, L'Harmattan, 2003.

Taylor, Ch., *Etica de la autenticidad*, Barcelona, Universidad de Barcelona/Paidós, 1994.

Torregrosa, E. J., "La deconstrucción del concepto de filosofía política en el pensamiento de Hannah Arendt", *Isegoría*, núm. 40, ene-jun, 2009, pp. 135-148.

Vatter, M., "Natality and Biopolitics in Hannah Arendt", *Revista de Ciencia Política*, XXVI (2), 2006, pp. 137-159.

_____, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Nueva York, Kluwer Academic Publishers, 2000.

_____, "Pettit and Modern Republican Political Thought", en *Political Exclusion and Domination* (eds. M. S. Williams y S. Macedo), Nueva York, New York University Press, 2005.

Villa, D., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

_____ (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

_____, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt,* Princeton, Princeton University Press, 1999.

Viroli, M., *Republicanism*, Nueva York, Hill and Wang, 2002.

Walzer M., *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, 1983.

Watson, D., *Hannah Arendt*, Londres, Fontana Press, 1992.

Wellmer, A., "Hannah Arendt y la revolución", en Villa, D. (ed.), *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.

_____, "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón", *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra/ Universitat de Valencia, 1996.

Whitfield, S., *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia, Temple University Press, 1980.

Wolin, S., "Hannah Arendt and the ordinance of time", *Social Research*, 44/1, primavera, 1977, pp. 91-105.

Young-Bruehl, E., "From the Pariah's Point of View: Reflections on Hannah Arendt's Life and Work", en A. Hill, M. (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of Public World,* Nueva York, Saint Martin's Press, 1979, pp. 3-26.

_____, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1982 (*Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1993).

Zerilli, L.M.G., *A Democratic Theory of Judgment,* Chicago, University of Chicago Press, 2016.

_____, "Judgment", *The Encyclopedia of Political Thought*, ed. Michel T. Gibbons, Londres, Blackwell, 2015.

_____, "Value Pluralism and the Problem of Judgment: Farewell to Public Reason", Political Theory, 2012.

_____, "The practice of Judgment: Hannah Arendt´s Copernican Revolution" in *Theory after Theory*, ed. Jane Elliott and Dereck Atridge, Londres, Rotledge, 2011.

_____, *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____, "We feel our Freedom": Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt", en *Political Theory*, vol. 33, núm. 2, 2005., pp. 158-188.

Hannah Arendt.
Nuevas sendas para la política
coeditado por Bonilla Artigas Editores
y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM,
se terminó de imprimir en diciembre de 2020.

En su composición se utilizó la tipografía Optima y Franklin Gothic.
Para los interiores se utilizó papel creambook
y para la portada papel couché de 300 g.
La edición consta de 500 ejemplares.

Hannah Arendt es, sin duda, una de las filósofas más sugerentes del pensamiento político contemporáneo, cuya originalidad y capacidad de seducción intelectual son de sobra conocidas. A lo largo del siglo xx, Arendt fue cobrando relevancia gracias a sus provocadoras reflexiones sobre el totalitarismo, la revolución, la condición humana, la violencia y la banalidad del mal, entre otras. Tras las intensas polémicas suscitadas por su pensamiento en los años sesenta y setenta, estamos viviendo actualmente una reapropiación de muchos de sus conceptos desde ámbitos como el feminismo, el ecologismo o la filosofía política posfundacional.

En *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*, María Teresa Muñoz busca mostrar, mediante diversas calas en sus obras, la vinculación que existe entre la concepción arendtiana del espacio público, la ciudadanía y la capacidad de juicio. Las categorías de paria, héroe y espectador reflexivo, todas ellas miradas articuladoras de la noción arendtiana de ciudadano, son rescatadas como hilo conductor en la recuperación del espacio público en sus dos acepciones: espacio de aparición y mundo común. María Teresa Muñoz establece vínculos entre estos tres acercamientos a la noción de ciudadano y la categoría de espacio público. Desde tal conexión, defiende que el desarrollo de una ciudadanía democrática no será posible a menos que reconozcamos que no hay reglas universales *a priori* para hacer juicios sobre cuestiones de interés común.

Esta apuesta interpretativa permite ubicar el pensamiento arendtiano en el marco de la tradición del republicanismo cívico. Tal concepción política enfatiza la necesidad de ciertas instituciones: un imperio de la ley, en vez de uno de los hombres; una constitución mixta, en la que diferentes poderes se contrapesan mutuamente, y un régimen de virtud cívica, bajo el cual las personas se muestran dispuestas a servir honradamente en los cargos públicos y a participar en la vida pública. De modo que el horizonte de este ensayo consiste en traer al debate político conceptos clave del pensamiento arendtiano con el fin de aportar nuevas sendas para fortalecer la relación entre los ciudadanos y las instituciones. Tal fortalecimiento es fundamental para reactivar la vida democrática.

creative commons

BONILLA ARTIGAS EDITORES

18 filosofía

Filosofía del siglo xx / Filosofía política / Hannah Arendt

9 786078 781133